تاریخ فلسفه اخلاق غرب

ویراسته

لارنس سی. بکر

ترجمه

گروهی از مترجمان

تاریخ فلسفه اخلاق غرب/ ویراستهٔ لارنس سی. بکر، شارلوت بی. بکر، ترجمه: گروهی از مترجمان. ـ قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره، ۱۳۷۸.
۲۲۴ ص.
کتابنامه انگلیسی در آخر هر فصل.
۱. اخلاق ـ فلسفه ـ تاریخ. الف. بکر، لارنس سی. ۱۹۳۹ ـ .Becker, lawrence C. ب. بکر، شارلوت بی. ۱۹۴۴ ـ .Becker, charlotte B. ج. دائرةالمعارف فلسفه اخلاق (گزیده‌ها). ۱۹۹۲.
BJ ۷۱ / ت ۲ ۱۳۷۸

فهرست‌نویسی پیش از انتشار توسط کتابخانهٔ مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره

■ تاریخ فلسفه اخلاق غرب

- ترجمه : گروهی از مترجمان
- ویراستار محتوایی: محمود فتح‌علی
- ویراستار ادبی: محمود پاک‌روان
- ناشر : انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره
- حروفچینی و صفحه‌آرایی : واحد تایپ و نشر انتشارات
- لیتوگرافی : اعتماد
- چاپ : باقری
- چاپ اول : زمستان ۱۳۷۸
- تیراژ : ۲۰۰۰

۸۵۰۰ ریال

□ مرکز پخش : قم، بلوار امین، مقابل ادارهٔ راهنمایی و رانندگی، ۴۵ متری بسیج، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره تلفن و نمابر ۹۳۶۰۰۶

ISBN 964 - 6740 - 62 - 6 شابک ۹۶۴ ـ ۶۷۴۰ ـ ۶۲ ـ ۶

فهرست مطالب

پیشگفتار

پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران به رهبری فقیه، حکیم و عارف بی‌بدیل حضرت امام خمینی (ره) بی‌تردید نقطهٔ عطفی در تاریخ بشر به شمار می‌رود. انقلابی که شعور و شعار دینی را در هم آمیخت و خفتگان را بیدار و اسیران دربند هوا و گرفتار شیاطین داخلی و خارجی را آزاد کرد. به ناامیدان امید و به خسته‌گان توش و توان بخشید و درخشش انوار آن، ظلمتکده‌های خاموش سراسر گیتی را همراه با ترنم «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» به جوش و خروش آورد. به حقیقت، بر شمردن یک از بی‌شمار برکات این تحول ولایی که به تقدیر الهی صورت پذیرفت کاری است که نه تنها از عهده چنین قلم ناتوانی ساخته نیست، که بزرگان علم و حکمت و عرفان نیز در آن درمانده‌اند. خدای منان عزّ اسمه را به پاس این بی‌کران نعمت و لطفش، بی‌شمار سپاس؛ و از درگاه عزّت و قدسش برای استقامت در این راه پاک، بی‌شمار استعانت و درخواست؛ به انبیا و اولیای کرامش، آمین یا رب العالمین.

براندیشمندان، فرهیختگان، اهل نظر و عموم مردم پوشیده نیست که اخلاق از برجسته‌ترین و مهم‌ترین موضوعات فردی و اجتماعی است. به خصوص در روزگار معاصر که متأسفانه به رغم پیشرفت چشم‌گیر علم و فن آوری، با پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی، نابسامانی‌های هنجاری، چون غده‌ای سرطانی کالبد انسانیت را روز به روز رنجورتر ساخته و از کوچک‌ترین نهادهای اجتماعی تا بزرگ‌ترین آن، دستخوش آشوب روانی و رفتاری گشته است. آری نیاز به اخلاق در این روزگار بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شود، اخلاقی که همزاد آدم است و همراه بنی‌آدم.

بی‌تردید یکی از برترین اهداف ادیان الهی تربیت اخلاقی انسان و رشد و شکوفایی و به کمال رساندن اوست. دین خاتم و مبین اسلام نیز چنان به این موضوع اهمیّت داده است که پیامبر عظیم الشأن و مکرم ﷺ فرموده‌اند: «إنّی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق.» خوشبختانه علمای بزرگ جهان اسلام، به خصوص تشیع، با استفاضه و استفاده از قرآن و روایات معصومین ﷺ، آثار بسیار گران سنگی در زمینهٔ اخلاق از خود به جای گذاشته‌اند. البته دریای بی‌ساحل معارف ناب محمّدی ﷺ گوهرهای فراوان برای

کشف و استخراج و داروهای شفا بخش بی‌نظیر بسیار برای استشفا دارد که امید است حضرت حق توفیق غوص در این قوس از «اویی» و به سوی «اویی» را به همه مشتاقان خدمت به اسلام و مسلمانان و بشریت مرحمت فرماید.

به راستی کارهای بسیاری در زمینه اخلاق باید صورت بگیرد که بر شمردن همهٔ آن‌ها مناسب این مقام نیست؛ امّا از آن میان تاریخ و پیشنه اخلاق و فلسفه اخلاق در غرب و شرق، به خصوص اسلام، آن هم به شکل‌ها و روش‌های نوین علمی و سبک‌های گوناگون و جذّاب در سطوح و حجم‌های متفاوت، کاری است که به شدّت مورد نیاز است. از این‌رو، معاونت پژوهشی مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی(ره) که یکی از رسالت‌های خود را فراهم ساختن بسترهای مناسب برای پژوهش و تحقیق در قلمروهای قرآنی، فلسفی، کلامی، اخلاقی، تاریخی، سیاسی و ... می‌داند در جهت برآورده ساختن بخشی از نیازهای پژوهش‌گران و علاقه‌مندان به قلمرو اخلاق، با همیاری تنی چند از پژوهش‌گران کوشای این مؤسسه اقدام به ترجمه کتاب «تاریخ فلسفه اخلاق غرب» نمود.[1] این کتاب را که مشتمل بر یک دوره تاریخ فلسفه اخلاق غرب از پیش از سقراط تا پایان قرن بیستم است، دوازده‌تن از برجسته‌ترین تاریخ نگاران به طور تخصصی در حوزهٔ فلسفه اخلاق نگاشته‌اند، و لارنس سی. بکر آن را ویراستاری نموده است. آقای دکتر لگن‌هاوسن در توصیف این کتاب چنین نوشته‌اند:

«مطالب این کتاب نمایانگر آشنایی با پویایی تاریخ اندیشه غرب در هر دوره است و در این جهت هیچ یک از تاریخ‌های جامع فلسفه اخلاق، هماورد آن نیست. هر کس مایل است با تاریخ فلسفه اخلاق غرب آشنا شود، منبع و مرجعی بهتر از این کتاب نمی‌یابد.»

امید است حاصل این تلاش، نزد ارباب اندیشه مقبول و لطف اولیای معصوم را مشمول گردد. در این جا شایسته است که از همه عزیزانی که این معاونت را در امر ترجمه و انتشار این اثر یاری رساندند، به خصوص محقق ارجمند جناب حجةالاسلام آقای محمود فتحعلی که ترجمه کتاب را با متن اصلی مقابله و آن را تصحیح نمودند قدردانی و تشکر نموده و این اثر ناچیز را به یادبود یکصدمین سال میلاد حضرت امام خمینی(ره) به روح آن عزیز عزت بخش اهدا و از خداوند منّان برای همهٔ خدمت‌گذاران به اسلام توفیق طلب نماییم.

---

1. A HISTORY OF WESTERN ETHICS, Edited by Lawrence C. Becker; GARLAND PUBLISHING; New York & London, 1992.

تاریخ فلسفه اخلاق غرب

این مدخل، پژوهشی سیزده بخشی در باب تاریخ فلسفهٔ اخلاق در فلسفهٔ غرب، از یونان قبل از سقراط تا دههٔ نهم قرن بیستم است. چهره‌های اصلی (و بسیاری از چهره‌های فرعی) این تاریخچه، و نیز موضوعات نظریه‌های اخلاقی و مکاتب مختلف خود در این دایرةالمعارف، دارای مدخلهایی مستقلند. مواد کتابنامهٔ این مدخل‌ها غالباً در این پژوهش تکرار نشده است، و ارجاعات بسیار واضح از نوع «و نیز بنگرید» (مثلاً به فلاسفهٔ خاص) نیز حذف گردیده‌اند.

برای (دست‌یابی به) مباحث بیش‌تر در بارهٔ موضوعاتی که در این تحقیق مطرح شده است، می‌توانید به عناوین ذیل رجوع کنید: دیگرگروی؛ فلسفه تحلیلی و اخلاق؛ الحاد؛ افلاطونیان کمبریج؛ مغلطه؛ کودکان و نظریهٔ اخلاقی؛ اخلاقیات عرف عام؛ نتیجه‌گروی؛ نظریهٔ انتقادی؛ کلبیون؛ کورنائیان؛ وظیفه و الزام؛ خودگروی؛ احساس‌گروی؛ مکتب اپیکوریان؛ فلسفهٔ اخلاق و اخلاق؛ سعادت‌گروی؛ اخلاق اگزیستانسیالیستی؛ اخلاق اصالت تساوی حقوق زن و مرد؛ خیر نهائی؛ نظریاتی در باب خیر؛ انسان‌گرایی؛ اخلاق آرمان‌گرا؛ اخلاق کانتی؛ ادبیات و اخلاق؛ مارکسیسم؛ نظریات حس اخلاقی؛ قانون طبیعی؛ طبیعت‌گروی؛ اخلاق نو کانتی؛ کمال‌گروی؛ پدیدارشناسی؛ پراگماتیسم؛ توصیه‌گروی؛ شکاکیت در اخلاق باستان؛ شکاکیت در اخلاق؛ قرارداد اجتماعی؛ رواقی‌گری؛ اخلاق غایت‌گرا؛ سودگروی؛ نظریهٔ ارزش؛ اخلاق فضیلت؛ اخلاق ویتگنشتاینی فیلسوفان اخلاق زن.

برای مقایسه رویکردها و سنت‌ها [عناوین ذیل را] ملاحظه کنید: آفریقا؛ نظریه زیست‌شناختی و اخلاق؛ اخلاق بودایی؛ چین؛ اخلاق مسیحی؛ اخلاق مقایسه‌ای؛ اخلاق کنفسیوس؛ اخلاق هندو؛ هند؛ اخلاق اسلامی؛ جینیزم؛ ژاپن؛ اخلاق یهودی؛ سنت‌های اخلاقی در «خاورمیانه» عهد باستان؛ عرفان؛ دین؛ اخلاق اوضاع و احوالی؛ نظریهٔ اخلاقی شوروی [سابق]؛ اخلاق تائو.

۱

یونان ماقبل سقراط[1]

نویسنده: چارلز. اچ. کان　　　　　　مترجم: حمید شهریاری

اغلب چنین می‌پندارند که اخلاق فلسفی با سقراط (حدود ۴۷۰ ـ ۳۹۹ ق.م) آغاز می‌شود. شکی نیست که شخص سقراط ـ به نحوی که در آثار افلاطون ارائه شده است ـ به تثبیت فلسفهٔ اخلاق به عنوان یک رشتهٔ مستقل کمک کرده است. اما عصر سقراط، عصر سوفسطائیان[2] نیز هست. بحث‌هایی که در (نمایشنامهٔ طنز) ابرها اثرِ آریستوفانس[3] (حدود ۴۴۸ ـ ۳۸۸ ق.م)، سوگنامه‌های اُریپیدس[4] (حدود ۴۸۰ ـ ۴۰۶ ق.م)، و تاریخ توکیدیدس[5] به دست ما رسیده است نشان می‌دهد که در آخرین دهه‌های قرن پنجم قبل از میلاد، بحث‌هایی جدی در مورد مسائل اصلی اخلاق هنجاری[6] در گرفته است. ریشه‌های فلسفی این بحث‌ها را می‌توان تا زمان گزنوفن[7] (۵۴۰ ـ ۵۰۰ ق.م) و هراکلیتوس[8] (حدود ۵۰۰ ق.م) در اواخر قرن ششم دنبال نمود. شعر، قبل از فلسفه وجود داشته است؛ و هر پژوهشی در باب اخلاقِ پیش از سقراط می‌بایست این سنت اخلاقی مقدم بر فلسفه را لااقل در نظر داشته باشد.

قهرمانان اشعار حماسی هومر[9] (حدود ۸۰۰ ـ ۷۰۰ ق.م) آرمان‌های اخلاقی برجسته‌ای را برای یونانیان فراهم آوردند. آیین قهرمانی، در این نصحیت که پدر آشیل خطاب به او کرده بود خلاصه می‌شد: «همواره سرآمد باش و بهترین (aristeuein) و فائق بر دیگران» (ایلیاد ۱۱/۷۸۴؛ ۶/۲۰۸). قهرمانان دو شعر حماسی ـ آشیل سرآمد در

1- Presocratic Greek.
2- sophists.
3- Aristophanes.
4- Euripides.
۵ـ Thucydides ، مورخ عهد باستان، بزرگ‌ترین اثر تاریخی او به نام *تاریخ جنگ پلوپنزی* است که به جنگ بین آتن و اسپارت از ۴۳۱ تا ۴۰۴ قبل از میلاد، مربوط است.
6- normative ethics.
7- Xenophanes.
8- Heraclitus.
9- Homer.

جنگ و عشق[1] و اُدیسه سرآمد در زیرکی و استقامت ـ هر دو الگویی قهرمانی[2] را ترسیم می‌کنند که جاکوب بورکهارت[3] (۱۸۱۸ ـ ۱۸۹۷ م) آن را یکی از ویژگی‌های خاص فرهنگ یونان می‌دانست. اما در *کارها و روزها* اثر هسیود[4] (حدود ۷۰۰ ق.م) با دیدگاه دیگری مواجه می‌شویم. هسیود به عدالت زئوی اعتماد کرده است که به انسان‌هایی که به راه جرم و خطا کشیده شوند وعدهٔ عذاب و به آنان که در راه شاق و دشوارترِ عدالت از خود استقامت نشان دهند بشارت رحمت داده است. در آثار هومر اشتیاق شدیدی برای تفوق قهرمانی به چشم می‌خورد؛ [در حالی که] هسیود علیه زیاده‌روی و تکبر هشدار می‌دهد. در آثار نخستین غزل‌سرایان و حماسه‌سرایان آتنی، این دو موضوع، عناوین اصلی نظریات اخلاقی را تشکیل می‌دهد. از این رو سنت اخلاقی یونان در درون خود حامل دو مفهوم بالقوة متعارض از آریته (arete) یا فضیلت انسانی است: از یک سو، آرمان قهرمانیِ اظهار وجود بی‌حدّ و حصر و از سوی دیگر، اصل آیین دلفی[5] به معنای «نه بیش از حد»، ضرب‌المثل حکیمانه‌ای که در کلمات قصار «هفت فرزانه» (بیاس، شیلون، کلئوبلوس، پریاندر، پیتاکوس، سولون و طالس) آمده است. ادعا می‌شود که طالس[6] (حدود ۵۸۰ ق.م) در میان آنان اولین فیلسوف طبیعی است. آن دیگر، سالِن[7] (حدود ۶۴۰ ـ ۵۶۰ ق.م) پیشگام مؤسسین سنت اخلاقی آتن است. اشعار سولون که در اوایل قرن ششم درست زمانی که فلسفه و علم تازه در ملطیه[8] شکل می‌گرفت سروده شده، هدفش این بود که توازن سنجیده‌ای بین دو معیار موفقیت به دست دهد: «باشد که خدایان به من تنعم و نام نیک در انظار دیگران عنایت فرمایند؛ من می‌خواهم ثروتمند باشم، اما نمی‌خواهم آن را با بی‌عدالتی تحصیل کنم؛ زیرا فردا عقوبت ابدی (dike) از پی خواهد آمد» (سولون، ۱، ۸ ـ ۳).

دست‌کم یک مفهوم اخلاقی در نزد فلاسفهٔ ملطیِ پیشین، مورد قبول و اذعان بود. مفهوم عقوبت گریزناپذیر برای زیاده‌روی و جرم که در نقل فوق از سولون تصویر شد،

1- passion.
2- agonistic.
3- Jakob Burckhardt.
4- Hesiod.
۵ـ شهری باستانی در مرکز یونان و نزدیک کوه پارناسوس.
6- Thales.
7- Solon.
۸ـ Miletus، نام شهری باستانی درسواحل غربی آسیای میانه.

نیز استعاره‌ای برای نظم تغییرناپذیر طبیعت در اختیار آناکسیمندر[1] (حدود ۵۵۰ ق.م. می‌زیسته است) قرار می‌دهد: «این‌ها (مؤلّفه‌های جهان، که احتمالاً همان عناصر متضادند) مجازات می‌شوند (dike) و یکی دیگری را به‌دلیل بی‌عدالتی‌اش به نوبت کیفر می‌دهد» (DK 12. B 1). مفهوم اخلاقی نظم طبیعی در نام‌گذاری جهان به اسم کاسموس ـ یک نظام منتظم ـ نیز نهفته است. واژهٔ کاسموس دارای اشارات زیباشناختی و سیاسی است. فیلسوفان طبیعی، عدالت زئوس را به صورت جدیدی به حکومت عقلانی جهان طبیعت تفسیر کردند. و این امر به ناچار تنشی را با مفهوم پیشین از خدایان به وجود آورد. آن‌گونه که هراکلیتوس می‌گوید تنها مبدأ حکیم، که هدایت‌گر عالَم است «هم راضی و هم ناراضی است که به نام زئوس خوانده شود» (DK, 64) و B 41؛ مقایسه کنید با: 22.B 32. این نظم طبیعی را یک نظم اخلاقی نیز می‌انگارند: «خورشید از مقادیر خود فراتر نمی‌رود. اگر چنین کند، غضب خادمان عدالت (dike) آن را در خواهد یافت. (هراکلیتوس ,B 94).

گزنوفن لوازم اخلاقی خداشناسی کیهانی جدید را ابراز نمود. «هومر و هیسیاد هر چه در میان انسان‌ها زشت و مذموم بود به خدایان نسبت داده‌اند: دزدی، بی‌عفتی، نیرنگ و فریب» (DK 21. b 11). گزنوفن داستان‌های هیسیاد را در بارهٔ جنگ بین خدایان و غول‌ها و میان انواع مختلف خدایان رد می‌کرد؛ او ادعا می‌کرد خصومت و درگیری در قلمرو الهی هیچ جایگاهی ندارد (B 1, 20-24)، زیرا آن جا باید قلمرو عدالت و توافق باشد. گزنوفن نه تنها با شروح غیر اخلاقی از خدایان، بلکه علاوه بر آن با معیارهای فرهنگی که مهارت‌های قهرمانی (ورزشی) را بالاتر از آموزش‌های جدید می‌نهاد به مبارزه پرداخت. او اصرار داشت که پیروزی در المپیک برای شهر، کم ارزش‌تر است از حکمت شاعر فیلسوف؛ این دومی است که می‌تواند به آرامش مدنی و حکومت مطلوب (انومیا[2]) کمک کند، نه اولی (B, 2).

در کنار این مفهوم عقل‌گرایانه از طبیعت و خدایان، باز در پایان قرن ششم نظر جدیدی را در بارهٔ روح انسان می‌یابیم، نظری که از اعتقاد به تناسخ متأثر بود. پیتاگوراس[3] (حدود ۵۶۰ ـ ۵۰۰ ق.م) اولین متفکر شناخته شده‌ای است که این نظریه را

1- Anaximander.
2- eunomia.
3- Pythagoras.

به یونانیان ارائه کرده است. در اواسط قرن پنجم در «پیراستگی‌ها» اثر امپدوکلس[۱] (حدود ۴۵۰ ق.م) تناسخ، زمینه‌ای را برای تصویری از وضعیت انسان فراهم آورد که در آن، وی از حالت اولیه سعادت به این دنیای مصیبت‌بار هبوط کرده است. ما به درستی نمی‌دانیم که در اصل چه نتایج اخلاقی از این دیدگاه اسطوره‌ای در بارهٔ نفس به بار آمده است، ولی به نظر می‌رسد که این نتایج شامل عقیده به گیاه‌خواری و بی‌زاری عمومی نسبت به خشونت و خون‌ریزی باشد. (ر.ک: امپدوکلس B 124-125, 128, 130) در آثار پیندار[۲] (حدود ۵۲۰ـ ۴۴۰ ق.م) و نیز امپدوکلس سرنوشت پس از مرگ روح، موضوعی بود که اهمیّت اخلاقی جدی داشت. ظاهراً پیروان پیتاگوراسیان و اورفئوسیان در طول قرن پنجم، چیزی شبیه اعتقاد هندیان به «کارما»[۳] را تعلیم می‌داده‌اند؛ امّا همچنان جزئیات امر در پس پردهٔ ابهام است. مدتی بس طولانی گذشت تا این سنت، در اسطوره‌های داوری افلاطون به منصّهٔ ظهور کتبی رسید. بازتاب اولیهٔ این نظر جدید در برخی از گفتارهای اسرار آمیز هراکلیتوس آمده است: «جاودانه‌ها فانی، و فانی‌ها جاودانه‌اند؛ حیات، در مرگ نفوس، و مرگ در حیات نفوس است» (B, 62)؛ «با رفتن، محدودیت روح را بازنخواهی شناخت گرچه از هر راهی گذر کنی؛ چقدر معنا و تعقل[۴] آن ژرف است.» (B 45). و همانند آن در نقل قولی از اوریپیدوس[۵] آمده است: «چه کسی می‌داند؟ شاید حیات، به واقع مرگ، و مرگ در دنیای زیرین، حیات تلقی گردد.»

هراکلیتوس اولین فیلسوفی است که برای ما نکاتی مورد توجه ـ گرچه اسرارآمیز ـ درباره ماهیت تجارب اخلاقی و مزیت‌های اخلاقی به جای گذارده است. «برای انسان‌ها این بهتر نیست که به هر چه می‌خواهند دست یابند. این بیماری، گرسنگی، و خستگی است که سلامتی، سیری، و استراحت را شیرین و خوب می‌گرداند.» (B 110-11). تفکر بی‌عیب (یا خویشتن‌داری اخلاقی، سوفورنین) والاترین کمال و حکمت سخن بر صواب

۱ـ امپدوکلس یا انباذقلس دارای اشعاری بوده است که بخشی از آن در بارهٔ طبیعت و پیراستگی، موجود است، و «پیراستگی‌ها» در متن، به این اشعار اشاره دارد.

2- Pindar.

۳ـ در دین هندویان و بودائیان چنین تلقی می‌شود که مجموعهٔ اثرات اعمال و رفتار یک شخص در طول دوره‌های متوالی حیاتش، سرنوشت او را برای دوره‌های بعد زندگی تعیین می‌کند؛ به این مجموعه «کارما» اطلاق می‌شود.

4- logos.

5- Euripides.

گفتن و عمل کردن آگاهانه بر اساس طبیعت است. (B 112) هراکلیتوس این مفهوم از طبیعت (فیزیس) را که الگویی برای گفتار نیک و کردار نیک است، مرهون جهان شناسان پیشین خود می‌باشد. این تفسیر اخلاقی، میراث او برای متفکران بعدی به ویژه رواقیان بود. قطعی‌ترین ابداع هراکلیتوس این بود که قوانین کیهانی را منشأ و ضمانت اجرائی قوانین بشری می‌پنداشت: «مردم باید برای قوانین خود بجنگند، همان گونه که برای دیوار شهر خود می‌جنگند» (B 44). «آنان که از روی درایت سخن می‌گویند باید به آن چه برای همه چیز [یا برای همه کس] مشترک است وفادار باشند، همان گونه که اهالی شهر به قوانین خود پای‌بند هستند، بلکه محکم‌تر از آن. زیرا تمامی قوانین بشری از یک قانون الهی تغذیه می‌شود و این قانون هر چه را بخواهد تحت نفوذ خود در می‌آورد؛ و این برای همه کافی بلکه بیش از حد کفایت است» (B 114). تصور هراکلیتوس از قانون (نوموس) به عنوان بنیانی برای حیات متمدن، راه را برای نظریهٔ رواقی قانون طبیعی هموار ساخت.

ظاهراً هراکلیتوس در دفاع خود از قوانین بشری واکنشی در برابر تقریر اولیه از نسبیت‌گروی فرهنگی نشان می‌دهد که به موجب ارتباط گستردهٔ یونانیان با تمدن‌های کهن‌تری پدید آمده بود که در دورهٔ شرق‌گروی [1] (قرن هشتم و هفتم ق.م) شروع شد. در زمان خود هراکلیتوس، هکاتاکس [2] (حدود ۵۵۰ ـ ۴۸۰ ق.م) مورخ و جغرافی‌دان ملطیه داستان‌های عجیبی از آداب و رسوم سرزمین‌های بیگانه به ارمغان آورد و برخی از آن‌ها را در اثر خود به نام سفرهایی به دور دنیا انتشار داد. در همین دوره گزنوفن می‌دانست که حبشیان خدایان خود را با بینیِ بزرگ و سیاه می‌سازند در حالی که اهالی تریس [3] آن‌ها را چشم آبی و قرمز موی می‌سازند (B, 16). یک یا دو نسل بعد در اواسط قرن پنجم توجه به این تنوع فرهنگی در فرمول «انسان ـ معیاری» [4] پروتاگوراس [5] (حدود ۴۹۰ ـ ۴۲۱ ق.م)

1- orientalizing period.

2- Hecataeus.

۳ـ Thracians، منسوب به محلی در جنوب شرقی شبه جزیره بالکان در عهد باستان

۴ـ man-the-measure. در نظر پروتاگوراس هیچ چیز به صورتی قطعی خوب یا بد، درست یا خطا نیست. او در جملهٔ معروفی این عقیده را این طور بیان می‌دارد: «انسان، معیار همه چیز است». کلمهٔ انسان معیاری در متن به این جمله اشاره دارد.

5- Protagoras.

بیانی فلسفی یافت. اگر بتوانیم به شرح افلاطون اعتماد کنیم در واقع پروتاگوراس گفته است: «هر چه را که اهالی هر شهر به عادلانه و موثق بودنش حکم کنند تا زمانی که آن چیز به صورت آداب و رسوم و باورهای آنان باقی بماند، به واقع برای آنان عادلانه و موثق است (تئتتوس A-B ۱۷۲). در این رأی به جز نوموس یعنی هنجارهای اجتماعی یک جامعهٔ خالص، هیچ گونه معیاری برای صواب و خطا وجود ندارد. درست همین تقریر ایجابی و محافظه کارانه از نسبیت‌گروی فرهنگی است که معاصر پروتاگوراس، هرودتِ مورخ (حدود ۴۸۵ ـ ۴۲۵ ق.م)، آن را تصدیق کرده است. او در نقل قولش از یک شعر مشهور پیندار چنین می‌نگارد: «نوموس بر همه حاکم است.» از این رو هرودت نقض عمدی آداب و رسوم دینی مصریان را به وسیلهٔ شاه کمبوجیه (تولد: ۵۲۲ ق.م) دلیلی بر دیوانگی فرمان‌روای پارسیان تعبیر می‌کرد. (اگر کسی به همه این مجال را می‌داد که عالی‌ترین قانون را از بین تمامی آن‌ها برگزینند، هر دسته قانون خود را برمی‌گزید.» (هرودت III.۳۸).

این نسبیت‌گروی محافظه‌کارانهٔ پروتاگوراس و هرودت، بیان‌گر بینش سیاسی هراکلیتوس بدون بنیان مابعد الطبیعی آن است. قانون و عقوبت، معیارهای مقبول صواب و خطا، می‌تواند از محلی به محل دیگر فرق کند؛ اما این دو حیات مدنی بشری را در جامعه ممکن می‌سازند. (بدون هیچگونه ارجاعی به نسبیت‌گروی، این دقیقاً همان نظری است که در محاوره‌ای از افلاطون به نام پروتاگوراس به او نسبت داده می‌شود.) اما چنین نسبیت‌گروی محافظه‌کارانه‌ای در توازن ناپایداری قرار دارد؛ این نظر در عصر به اصطلاح روشنگری[1] در سه دههٔ آخر قرن پنجم رو به افول نهاد. یک تلقی بسیار شکاکانه‌تر نسبت به سنت‌های اخلاقی و دینی یونان در تضادی رایج بین قانون[2] و طبیعت[3] بروز یافت، آن جا که طبیعت نمایانگر حقایقی ناخوشایند از ماهیت بشری (همچون شهوت‌رانی، حرص، و قدرت طلبی) در مقابل محدودیت‌های تصنعی‌تر قانون یا قرارداد است. در پس این نظر منفی نسبت به قانون، سنتی شناخت شناسانه قرار دارد که سابقهٔ آن به پارامنیدس[4] (حدود ۵۰۰ ق.م) باز می‌گردد، که بر طبق آن نظریات

1- enlightenment.
2- nomos.
3- physis.
4- Parmenides.

مرسوم، انسان‌های فانی فقط مظهر بطلان بوده یا حداکثر ظواهرِ بیش نیستند، در حالی که طبیعت جلوه‌گر واقعیت است، درست همان‌گونه که اشیا هستند. دموکریتس[1] (حدود ۴۶۰ ـ ۳۷۰ ق.م) در این سنت ایلیایی[2] قرار دارد و از این‌رو می‌گوید: «با قانون است که شیرینی موجود است، با قانون است که تلخی موجود است، با قانون است که سرد و گرم موجود است و با قانون است که رنگ‌ها موجودند؛ اما در عالَم واقع، اتم‌ها موجودند و خلأ.(B 9) آزاداندیشان[3] اواخر قرن پنجم از این نظر منفی دربارهٔ قانون، سود جسته و به فضایل تقییدی (یعنی اعتدال و عدالت) به عنوان محدودیت‌های اجتماعی که آزادی و منافع شخصی افراد را سرکوب می‌کند، حمله برده‌اند. مهم‌ترین مدرک برای این نظریهٔ افراطی در قطعه‌هایی از آثار آنتیفون[4] سوفسطایی (که احتمالاً همان مدافع حکومت اقلیت است که در ۴۱۱ ق.م. اعدام شد و توسیدیدس او را مدح نمود) به دست آمده است. این متون ادعا دارند که «مقتضیات طبیعت (فیزیس) امور ضروری است و مقتضیات قانون امور توافقی یا قراردادی می‌باشد.» «اغلب، آن چه بر طبق قانون، عادلانه است، طبق طبیعت خصمانه می‌باشد.» حیات و لذت، بالطبع نافع هستند، اما قانون و قراردادهای اخلاقی تعقیب این اهداف را برای ما محدود می‌سازند. «آن چه را که قانون، سودمندی می‌داند، زنجیری بر طبیعت ماست؛ اما آن چه را که طبیعت سودمند می‌شمارد [عینی] آزادی است.» (آنتیفون B 44A. 1-4). نفوذ رایج چنین تعلیمی بود که به روشنی در نمایشنامهٔ ابرها اثر اریسطوفنس تقلید شد؛ ویژگی‌ای که به عنوان احتجاج ناعادلانه[5] معروف است به مرحله‌ای می‌رسد که آموزش جدید[6] را در بحث یا نمونه فضیلت سنّتی ارائه می‌کند: «در نظر آورید که اخلاق شما را از چه لذت‌هایی محروم می‌کند: زن، فرزند، قمار، غذاهای لذیذ، شرب خمر، فرح، و لهو و لعب. ... به ضرورات طبیعت (مثل آمیزش جنسی و زناکاری[7]) احترام گذارید از من تبعیت کنید، از طبیعت اطاعت کنید، پایکوبی کنید و بخندید، و هیچ چیز را شرم‌آور مپندارید» (ابرها ۱۰۷۱ ـ ۱۰۷۸).

1- Democritus.

2- Eleatic.

۳ـ freethinker این واژه تقریباً معادل جناح چپ و لیبرال و در مقابل جناح راست و محافظه‌کار از اصطلاحات سیاسی است.

4- Antiphon.

5- unjust argument.

6- new education.

7- adultry.

افلاطون جدّی‌تر به میدان این مبارزه رفت. ادعای ضد اخلاقی‌ها به طور مکرر در محاورات او ارائه می‌شود، ابتدا به وسیلهٔ پولس[1] و کالیکلس[2] در گرگیاس[3] و سپس به وسیلهٔ تراسیماخوس[4] در قسمت اول **جمهوری** و در نهایت به وسیلهٔ برادران خودش گلاوکن[5] و آدیمانتوس[6] در قسمت دوم **جمهوری**. گفتار مهمّی که به کالیکلس نسبت داده می‌شود ثابت می‌کند که از این آرا در قطعه آثار آنتیفون استفاده‌ای بلیغ شده است. کالیکلس چنین استدلال می‌کند که: «بعضی چیزها طبق قانون محترمند نه طبق طبیعت؛ در اغلب موارد، طبیعت و قرارداد با هم در تضادند». بیچارگان قوانین را به نفع خود می‌سازند، و بنابر این اصول انصاف و برابری را به عنوان عدالت قراردادی اثبات می‌کنند. در مقابل، آن چه در نزد طبیعت عادلانه است این است که توانمندان باید بر بیچارگان حاکم باشند و انسان‌های برتر می‌بایست سهم بیش‌تری در ثروت و قدرت داشته باشند (گرگیاس، 482E-283E). روشن است که افلاطون این تصورات را ابداع نکرده، بلکه آرایی را به کالیکلس نسبت می‌دهد که در اواخر قرن پنجم رایج بوده است. از این رو توسیدیدس[7] در محاورهٔ ملیان[8]، این سخن آتنی را می‌گوید: «درباره خدایان باور داریم و در بارهٔ انسان‌ها به یقین می‌دانیم که به‌جهت ضرورت ذاتشان، در هر مورد، جایی که به حد کافی قدرت برای حکومت داشته باشند، حکومت می‌کنند.(توسیدیدس V. 105. 2؛ ر.ک. V. 89)

آنتیفون با سخن در باب قوانینی که بر اساس توافق تدوین شده‌اند و کالیکلس با سخن در باب قوانینی که بیچارگان آن را برقرار می‌کنند، هر دو به نظریه قرارداد اجتماعی اشاره دارند که منشأ قانون و اخلاقند. در بخش دوّم **جمهوری**، گلاوکن به صراحت می‌گوید که انسان‌ها قانون و اصول عدالت را با نوعی پیمان یا قرارداد به وجود آورده‌اند (synthekei ۳۵۹A). ما شکل اصلی این نظریه را نمی‌دانیم، ولی همتای قرن پنجمی آن را در قطعه نمایشنامه سیسیفوس که در اِسناد آن به اوریپیدس و به کریتیاس مستبد (حدود ۴۶۵ ـ ۴۰۳ ق.م) اختلاف است در دست داریم: «زمانی بود که حیات نوع بشر

1- Polus.
2- Callicles.
3- Gorgias.
4- Thrasymachus.
5- Glaaucon.
6- Adeimantus.
7- Thucydides.
8- Melian Dialogue.

بدون نظم و همچون حیات وحوش، در معرض قانون زور بود، و هیچ گونه پاداشی برای نیکان و هیچ کیفری برای شروران وجود نداشت. و فکر می‌کنم پس از این، انسان‌ها قوانین کیفری را وضع کردند، تا این که عدالت حاکم شده و خشونت (hybris) غلام آن باشد» (DK 88. B 25). نویسنده در ادامه، عقیده به خدایان را ناشی از تدبیر مشابهی می‌داند که برای مهار افعال جنایتکارانه ساخته شده و موجب رفتار شایسته به خاطر ترس از کیفر الهی می‌شود.

ریشه‌های تقابل قانون ـ طبیعت در مبحث اخلاق، درست شبیه نظریهٔ قرارداد اجتماعی پیشین که با آن کاملاً مرتبط است، غیر مستند و ناشناخته مانده است. آن چه در ضداخلاقی‌گری کاملاً پرداخته کسانی همچون کالیکلس و تراسیماخوس مشخص می‌شود این است که آرمان بی‌رحمانه خویشتن‌خواهی، مفهوم قهرمانانه و قدیمی سعادت (arete) را عریان از تقیدات عدالت و اعتدال عرضه می‌کند، زیرا این دو اینک فقط قراردادهای انسانی محسوب می‌شوند که فاقد هرگونه مبنای طبیعی و فرمان الهی هستند. جوّ سیاسی و اجتماعی اواخر قرن پنجم نیز، با آن همه تعارضات از نوع حادّ در طی سی سال جنگ تقریباً مدام، باید به فروپاشی اخلاق سنتی کمک کرده باشد. چنین چیزی دست کم عقیدهٔ توسیدیدس بود. (ببینید: Thuc. II. 52-53 در بارهٔ تأثیر اخلاقی طاعون بر آتنیان؛ III. 81-83 در بارهٔ ایستایی[1] در کورسیرا[2]؛ V. 87-105 برای آیین کلبی از محاورهٔ ملیان.)

البته سوفسطائیان به دلیل این افول اخلاقی مورد مذمت بودند، و سقراط نیز با آنان (مورد مذمت) بود. سقراط موضوع جداگانه‌ای است، اما به خوبی می‌توان سؤال نمود که تا چه حد افرادی چون پروتاگوراس و گرگیاس (حدود ۴۷۰ ـ ۳۸۰ ق. م) مسؤول شورش عقلانی علیه فضایل سنتی عدالت و تقوا[3] بودند. قطعاً پروتاگوراس دربارهٔ وجود خدایان، یک لاادریِ صریح گفتار بود (B 4). اما ظاهراً در رابطه با اخلاق، همچون هرودت یک محافظه‌کار بود. افلاطون او را به نحوی معرفی می‌کند که درصدد بود تا شاگردانش را انسان‌هایی برتر و شهروندانی شایسته بسازد. (پروتاگوراس 318A,319A).

۱ـ stasis نوعی مرض که موجب ایستایی حرکات عادی درون بدن همچون حرکت خون شود.

۲ـ جزیره‌ای در ایونیای باستان که اینک کورفو نامیده می‌شود و در یونان قرار دارد.

۳ـ restraint معنای لغوی تقوا منظور است؛ خویشتن‌داری.

این امر در مورد گرگیاس فرق دارد. طبق گفتهٔ افلاطون، گرگیاس متوجه بود که ادعای تعلیم فضایل نکند؛ او صرفاً وعده می‌داد که انسان‌ها را سخنگویان خوبی برای عموم خواهد گرداند (منو 95C). این بی‌توجهی به غایات اخلاقی و غیراخلاقی که با قدرت اقناع به دست می‌آمد، بی‌شک یکی از دلایلی بود که افلاطون رسالهٔ گرگیاس را به نحوی تألیف نمود تا استنتاج کند که «تعلیمات گرگیاس بذر درختی است که میوهٔ سمّی آن، شیوهٔ حیات کالیکلسی است» (E. R. Dodds). و در اثر مکتوب گرگیاس می یابیم که او می‌خواهد با کلمات و نظریات به نحوی بازی کند که از حیث اخلاقی و هم عقلانی غیرمسئولانه به نظر آید. رسالهٔ او به نام ***دربارهٔ طبیعت یا دربارهٔ نبودن*** بر آن است تا اثبات کند که: الف) هیچ چیز، واقعی یا حقیقی نیست؛ ب) اگر چیزی هم باشد ناشناختنی است؛ ج) اگر شناختنی باشد ناگفتنی است. بی‌شک این واژگونی روشن برهان پارامندیس در باب وجود، بیش‌تر برای تفنن صورت گرفته بود تا برای پوچ‌انگاری[1] جدّی. و در مورد ***دفاع از هلن*** اثر گرگیاس نیز می‌توان همین را گفت، به این دلیل که: الف) یا خدایان هلن را مجبور کرده بودند؛ ب) یا او به زور به انجام کار وادار شد؛ ج) یا با نفوذِ کلامِ مقاومت‌ناپذیر (logos) متقاعد گشت، و از این رو به هیچ وجه نباید او را مسؤول دانست. گرگیاس دفاع خود از هلن را به عنوان یک بازی یا بازیچه توصیف می‌کند (paignion). اما به سختی می‌توان دستاویزی بهتر از این برای اتهامی مقبول علیه سوفسطائیان داشت که: آنان براهین سست را محکم جلوه می‌دهند، و از این‌رو با قدرت اقناع، عدالت را تحریف می‌کنند.

با این حال، احتمالاً سوفسطائیانِ ماهر برای دشمنی علنی با اخلاق سنتی، کاملاً بر طرفداری عامه متکی بودند. در مکالمه افلاطون، کالیکلس، آن سیاست‌مدار جاه‌طلب است ـ ونه پولس یا گرگیاس سوفسطایی ـ که دیدگاه حادّ ضد اخلاقی را بیان می‌دارد. (دیدگاه مشابهی که تراسیماخوس در جمهوری بخش اوّل اتخاذ نموده با هیچ مدرک مستقلی که مربوط به این سوفسطایی باشد تأیید نگردیده است.) اگر در واقع آنتیفون «سوفیست» آن گونه که اینک بسیاری از محققین معتقدند، همان آنتیفون طرفدار حکومت اقلیّت سال ۴۱۱ باشد، همین پدیده در مورد او نیز صادق است. اگر قطعهٔ

1- nihilistic.

«سیسیفوس» را، کریتیاس مستبد ننوشته باشد، اوریپیدس آن را نگاشته و در هر دو فرض نگارندهٔ آن یک سوفیست نمی‌باشد. گرایش ضد اخلاق در اواخر قرن پنجم اساساً کار انسان‌های اهل عمل است که می‌خواستند بی‌رحمانه عمل کنند و خوشحال بودند که از تعلیمات جدید یاد می‌گیرند که تقیدات سنتیِ عقوبت و قانون، صرفاً تدبیری قراردادی و ابداع انسان‌هایی است که جرأت عمل ندارند.[1]

1ـ timid، منظور این است که اهل عمل نیستند.

Bibliography

Adkins, A. W. H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values.* Oxford, 1960.

Classen, C. J. "Bibliographie zur Sophistik." *Elenchos* 6 (1985): 75–140.

Diels, Hermann, and Walter Kranz, eds. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 7th ed. Berlin: Weidmannsche, 1954. The fragments in the original Greek with German translation.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy.* Vols. 1–3. Cambridge: Cambridge University Press, 1962–69. Includes good bibliography.

Jaeger, W. *Paideia. The Ideals of Greek Culture.* Translated by G. Highet. Oxford, 1939. See especially vol. 1.

Kahn, C. H. *The Art and Thought of Heraclitus.* Cambridge, 1979.

Kerferd, G. B., ed. *The Sophists and Their Legacy. Hermes Einzelschrift,* 44 (1981). See especially "Antiphon's Case Against Justice", by D. J. Furley (pp. 81–91); "The Origins of Social Contract Theory", by C. H. Kahn (92–108).

———. *The Sophistic Movement.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Contains good bibliography.

Plato. *Gorgias.* Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1959.

Sprague, Rosamund K., ed. *The Older Sophists.* Columbia: University of South Carolina Press, 1972. Continuation of title: *A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in "Die Fragmente der Vorsokratiker", With a New Edition of "Antiphon" and "Euthydemus".*

۲

یونان باستان

نویسنده: جان ام. کوپر

مترجم: حمید شهریاری

با شروع دورهٔ یونانی‌مآبی (۳۲۲ - ۸۶ ق.م) باور رایج این بود که اخلاق فلسفی یونان به وسیلهٔ یک شخص یعنی سقراط شروع شده است. (مثلاً نگاه کنید به - Tusculan disputations مباحثات تاسکولی از سیسرو ۱۱-۱۰ . ۵). اما این رأی تا حد زیادی برانگیخته از این ویژگی یونانیان بود که مایل بودند برای هر یک از جریان‌های فلسفی، مؤسسی واحد در نظر بگیرند. و هیچ دلیل درستی وجود ندارد که آن را بپذیریم. در واقع، شواهد ادبی بر جای مانده، در مجموع، بیش‌تر به گروهی قابل شمارش که همه در نیمهٔ دوم قرن پنجم ق.م. فعالیت داشتند اشاره دارد. این عده شامل سقراط هم می‌شود، ولی علاوه بر او، دموکریتُس[1] و تعدادی از معلمین سیّار[2] (به ویژه پروتاگورس) را نیز که بعدها با تحقیر به شکاک معروف شدند و بیش‌تر در خط آیین بلاغت قرار داشتند تا فلسفه، شامل می‌شود. قبل از این زمان، یونانیانی که ورای عرف و عادات جامعهٔ محلی خود به دنبال راهنمایی در زندگی شخصی و اجتماعی خود بودند، برای اصول و الگوهای یک زندگی نیک، نظر به حکمت سنتی شعرا و به ویژه هومر(۸۵۰-۸۰۰؟ق.م) داشتند. فیلسوفانی چون هراکلیتوس[3] (حدود ۵۵۱ - ۴۷۰ ق.م) پارامیندس (حدود قرن پنجم ق.م) زنون الیائی[4] (شکوفایی در قرن پنجم ق.م) و آناگزاگوراس[5] (۵۰۰-۴۲۸ ق.م) ادعا داشتند که به دنبال تحلیل مدلل و استدلال روش‌مند برای اثبات حقیقت دربارهٔ مسائلی غیر از علقه‌ها و دلبستگی‌های عمومی هستند، و روش‌های استدلالی متمایزی را برای انجام چنین کاری به وجود آورده‌اند. اما سقراط و معاصرینش اولین کسانی بودند که با تحلیل مستدل، بررسی این امر را بر عهده گرفتند که چگونه یک فرد باید زندگی

1- Democritus.

2- itinerat teacher.

3- Heraclitus.

4- Zeno of Elea.

5- Anaxagoras.

خود را راهبری کرده و بر اساس آن، اعتماد غیرنقادانه به منابع سنتی را در این مسائل رد کند. این ادعا که آن‌ها را می‌بایست اولین فیلسوفان اخلاق محسوب داشت، [اولاً] مبتنی بر این است که آن‌ها در تعیین این که چگونه هر فرد می‌بایست زندگی خویش را به پیش بَرَد آگاهانه به حجیت عقل متوسل می‌شدند، و ثانیاً آنان به روش‌های ابداعی مناسبی برای به کارگیری عقل در بررسی مسائلی که در این رابطه بروز می‌کرد، توجه نمودند.

هیچ نوشتار کاملی از این نسل اول فیلسوفان اخلاق بر جای نمانده است. خود سقراط هیچ اثر فلسفی را به رشتهٔ تحریر در نیاورده است. نسل‌های بعد، فعالیت فلسفی او را از طریق سنت شفاهی و نیز از طریق نوشته‌هایی که چند تن از شاگردان جوانش که در ربع اخیر آن قرن، در آتن گرد او جمع شده بودند، فراهم آورده و منتشر کردند، می‌شناختند؛ که گزنوفن (حدود ۴۳۵ ـ ۳۵۴ ق.م) (خطابهٔ دفاعیه[1]، یادنامه‌ها[2])، و افلاطون نیز در میان آنان بودند. ولی از زمان ارسطو (۳۸۴ ـ ۳۲۲ ق.م) این عمل در میان فلاسفه رایج بود که ایده‌ها و روش‌های استدلالِ شخصیتی به نام سقراط در بعضی از محاورات افلاطون ـ که اکنون عموم محققان موافقند که تدوین‌های پیشین هستند ـ را به عنوان روش‌ها و بینش‌های معتبر تاریخی سقراط تلقی می‌کردند. به جهت مقاصدی که این مقاله دنبال می‌کند، احتیاجی به ابراز نظر در بارهٔ صحت تاریخی بازنمایی سقراط توسط افلاطون نیست. ولی از آن جا که فلاسفهٔ متأخری که به آن‌ها می‌پردازیم مباحث و انتقادات فلسفی خود در بارهٔ سقراط را، درست یا نادرست، بر پایهٔ محاورات اولیهٔ افلاطون قرار داده‌اند، منظور از واژهٔ «سقراط» در آن چه در پی می‌آید، شخصیتی با این نام در آن محاورات است. (یعنی در خطابهٔ دفاعیه، اتوفرون، کریتو، خرمیدس، لاخس، پروتاگوراس، اوتودِموس، هیپیاس کوچک، و ایون).

دموکریتُس (حدود ۴۶۰ ـ ۳۷۰ ق.م)[3]

آثار دموکریتس تنها از طریق نقل قول‌هایی از نوشته‌های او و بحث‌های نویسندگان بعدی در بارهٔ نظریاتش، به همراه گزیده‌هایی ـ که در اصالت آن تردید بسیار است ـ از مجموعه

1- Apolog.

2- Memorabili.

۳ـ Democritus، در زبان عربی، او را ذیمقراطیس گویند.

مقالاتی که قرن‌ها پس از وفات وی تهیه شده، به دست ما رسیده است. این شاهد، این امر را که او تا چه حدّ نظریه‌ای در اخلاق عرضه کرده که دارای استدلال‌های هدفمند به منظور فراهم کردن شرح زندگی خوب برای بشر برحسب یک خیر اساسی - یعنی خیری که خوبی هر چیز دیگری از آن ناشی شود - است، مشکوک باقی می‌گذارد. اما ظاهراً او یک حالت ذهنی خاص روح را (که در انگلیسی با واژهٔ «روان‌های خیر» یا صرفاً «آرامش» بهتر درک می‌شود) به حالتی عینی و مهارکننده برای یک زندگی نیک تبدیل کرده است. اثومیه (شادی و خرمی) که واژهٔ نسبتاً قدیمی و دال بر این حالت است، نام شناخته شده‌ترین اثر او در این زمینه یعنی در باب روان‌های خیر گشته است. یکی از نویسندگان عهد باستان نقل می‌کند که او واژهٔ آتاراگزیا[1] را برای توصیف این حالت روحی به کار برده است. اپیکور (۳۴۱ - ۲۷۰ ق.م) بعدها واژهٔ آتاراگزیا را برای هدفی به کار برد که به نظر او به یک زندگی کاملاً سعادت‌مند - اگر چنین زندگی دست‌یافتنی باشد - که [در آن] انسان علاوه بر رهایی از آلام جسمانی، از تمام اقسام آشفتگی‌های روحی نیز رها است، کمک می‌کند. در عهد باستان قبلاً بحث‌هایی دراین‌باره وجود داشت مبنی بر این که آیا دموکریتُس این حالت [روحی] را با حالتی که در آن، شخص از ناب‌ترین و بزرگ‌ترین لذایذ بهره‌مند می‌گردد یکی می‌داند. اما - حتی اگر او چنین چیزی را به صراحت نگفته باشد - شکی نیست که دموکریتُس می‌پنداشت که بنیادی‌ترین خیر انسان، صرفاً بستگی به یک حالت ذهنی روح دارد که در آن، شخص از هر غصه‌ای رها است. او به عنوان معقول‌ترین وسیله برای دست‌یابی به این هدف، به یک سیاست محافظه‌کارانه برای محدود ساختن آمال و آرزوهای فرد اصرار می‌ورزید، به طوری که بیش از آن چه حدود اختیارات او تجویز می‌کند کوشش نکند و به طور کلی از مواجهه با عوامل نارضایتی بپرهیزد. بعضی از محققان جدید در یک قطعه(تاریخی) شواهدی یافته‌اند مبنی بر این که دموکریتُس نظریات اخلاقیش را تاحدی برگرفته از نظریهٔ اتمی مواد خویش می‌انگاشت؛ او حالت خوب ارواح کسانی را که به اثومیه دست یافته‌اند به حالتی تبیین می‌کند که وابسته به «حرکات روان»[2] است، و به سبب ترتیب منظم اجزای اتمی ارواحشان، ممکن می‌شود. اما به نظر می‌رسد ذکر «حرکات روان» در این عبارت، فقط به

1- ataraxia.

2- smooth motions.

نحو استعاری تفسیر خوبی می‌یابد. به نظر می‌رسد دلیل درستی وجود ندارد که فکر کنیم دموکریتُس خیر اتومیه را از مقدماتی که در نظریهٔ اتمی مواد استنتاج نموده، اقتباس کرده باشد. ظاهراً نظریات اخلاقی او با تأمل مستقل در حالات زندگی بشر شکل گرفته است.

پروتاگوراس (حدود ۴۹۰ - ۴۲۱ ق.م)

ما او را از طریق محاورات افلاطون می‌شناسیم؛ دو محاورهٔ پروتاگوراس و تئاتتوس، که به تفصیل به افکار او می‌پردازد. تئاتتوس بر نسبیت‌گروی[1] پروتاگوراس، متمرکز است. («انسان معیار همه چیز است: معیار وجود چیزهایی که هستند و عدم چیزهایی که نیستند» a ۱۵۲). این امر ابتدا دربارهٔ حالات احساسی مثل سرما و گرمای محسوس از یک باد آغاز می‌شود که به هر فرد مُدرک اسناد می‌دهیم. ولی بعداً در این محاوره (a-b ۱۷۲) با یک نسبیت‌گروی اخلاقی مواجه می‌شویم که مربوط به عدالت و ظاهراً دیگر ارزش‌های اخلاقی است که به جای تک تک افراد، در مورد جوامع مدنی[2] اعمال می‌شود. چیزی با عدالت، شجاعت، میانه‌روی و با موازین مذهبی تناسب دارد که افکار عمومی شهرِ مورد بحث، آن را در مورد این موضوعات بپذیرند. و در محاورهٔ پروتاگوراس، پروتاگوراس سعی دارد خود را معلم فضیلت (arete) انسان معرفی کند که در نظر او همان قدرت خوب اندیشیدن در مورد چگونگی ادارهٔ امور شخصی و اجتماعی (شهری) است. او این قدرت را برتر از همهٔ خوبی‌ها می‌پندارد که هر شخص آگاهی، قبل از هر چیز باید آرزوی آن را داشته باشد. با این همه او فکر می‌کند که این فضیلت تا حدی در همهٔ شهروندان بالغ وجود دارد و آن را در جریان رشد خود، درست مانند فراگیری زبان، آموخته‌اند: هرکس کلاً فاقد فضیلت باشد به هیچ‌وجه نمی‌تواند با دیگران زندگی کند. فضیلتی که پروتاگوراس تعلیم می‌دهد صرفاً ارتقای همین فضیلتِ از پیش موجود، است. ولی چون این فضیلتی که همه کسب می‌کنند باید تا حد زیادی مشتمل بر فرمان‌برداری از معیارهای سنتی و قراردادی رفتار باشد، در نتیجه فضیلتی که پروتاگوراس ادعای تعلیم آن را دارد صرفاً توانایی بی‌شائبه و خودآگاهِ تعقل در باب

1- relativism.

2- civic community.

مسائل عملی است که از هنجارهای قراردادی در همان شهر خاصی که فرد زندگی می‌کند آغاز و به آن نیز محدود می‌شود. بنابر این، موضعی که در محاوره پروتاگوراس - که بعد از او به این نام خوانده شد - به پروتاگوراس نسبت می‌دهند بسیار شبیه نسبیت‌گروی اخلاقی است که در تئاتتوس از آن بحث می‌شود.

بر خلاف دموکریتُس، پروتاگوراس تأکید می‌کند که فضایل پذیرفته شدهٔ عدالت، شجاعت، اعتدال (یا انضباط شخصی)، وفاداری به خدایان و والدین، و (به ویژه) حکمت یا علم، برای یک حیات نیک بسیار اساسی هستند. او با این نظر، گرایشی را ابراز می‌دارد که عمیقاً در گرایش‌های اجتماعی جای گرفته و حتی در حکومت‌های مردمی دورهٔ عهد باستان متداول بود؛ یعنی این فکر که بهترین زندگی برای یک انسان زندگی‌ای است که «بهترین مردمان» آن را رهبری می‌کنند، زندگی‌ای که کسانی که دارای تمام فضایل (aretai) هستند آن را رهبری می‌کنند، البته تا آن جا که خودشان آن فضایل را در مسیر این زندگی به کار می‌گیرند. حتی بر اساس تصورات اشرافی‌گری[1] آن زمان دربارهٔ «بهترین مردمان»، باز این روش زندگی به نحوی است که در آن، ارزش‌های مشترک و نوعی مسؤولیت در قبال شهروندان دیگر به شایستگی ملحوظ می‌گردد. اما در نظر پروتاگوراس که در شهر دموکراتیک آتن سخن می‌گوید جهت‌دهی «سیاسی» (عمومی) یا شهروندی (خصوصی) فضایل و روش زندگی‌ای که آن‌ها معین می‌کنند نکته مهم‌تری را مفروض دارد. در نظر پروتاگوراس افراد نمی‌توانند از راه وراثت خانوادگی یا تربیت اشرافی واجد این فضایل گردند، بلکه با توانایی خوب اندیشیدن که چیزی است که علی الاصول محدود به یک طبقه خاص اجتماعی نیست، می‌توان واجد این فضیلت شد. از این رو پروتاگوراس با این اعتقاد که «بهترین مردمان» کسانی هستند که هم دارای فضایل مقبول در یک شهر خاص هستند و هم دارای معرفت مدلل برای نحوهٔ به کارگیری این فضایل در زندگی شخصی و شهری، به حیثیت اخلاقی و سیاسی طبقهٔ اشراف سنتی در شهرهای یونان شدیداً اعتراض می‌کند.

سقراط[2] (حدود ۴۷۰ ـ ۳۹۹ ق.م)

سقراط در پذیرش اهمیت نقش فضایل شناخته شدهٔ عدالت و شجاعت و فضایل دیگر،

1- aristocraric.

2- Socrates.

در استواری ساختار و محتوای زندگی خوب برای انسان، ـ خیر اعلای انسانی ـ با پروتاگوراس موافق بود. ولی او این نقطهٔ آغازین مشترک را در جهت کاملاً متفاوتی رشد داد که با نظر چاپلوسانه (و خویش کامانهٔ) پروتاگوراس مبنی بر پذیرش صحت ذاتی معیارهای اخلاقی و سیاسیِ استوار در هر شهر، کاملاً مغایر بود. او یک برنامهٔ بلندپروازانه و دارای ساخت فلسفی برای زندگی فضیلت‌مند تدوین نمود که در محدودهٔ کمال آرمانی بتواند برای روش فضیلت‌مندانهٔ حیات، زمینه‌ای در خود عقل فراهم آورد که از هنجارهای رایج سنتی، مستقل باشد. در این محدوده ممکن است شخص به معرفت کاملی در بارهٔ هر آن چه برای انسان خوب است، دست یابد؛ یعنی علم به چرایی و چگونگی یک چیز خوب و نحوهٔ اندازه‌گیری و مقایسهٔ خوبی آن با دیگر چیزهای خوب (و با همهٔ چیزهایی که به هر نحو در نزد ما بد است). سقراط شدیداً انکار می‌کرد که به این علم جامع دست یافته باشد، و اصرار داشت که هر حکمتی که به دست آورد محدود به حدّ علومی است که به دست نیاورده است. ولی در عین حال معتقد بود که او راه درستِ پیشروی به سوی نیل بدان را می‌داند: یعنی با بحث مداوم با مردم در فضایی از جستجوی عقلانی و بی‌ریای حقیقت و با بررسی آرای آنان در کنار آرای خود در بارهٔ آن چه برای انسان خوب یا بد است، و بررسی رفتاری که هر فرد باید در زندگی‌اش دارا باشد ـ یعنی روش ابطال (elenchus). این چنین بررسی می‌تواند بهترین استدلال‌ها را مورد آزمون قرار داده و بر آن روشنایی افکند، بررسی‌ای که اگر شخص با خود صادق باشد می‌تواند ثمرهٔ عقل را همراه خود یافته و یگانه حجتی را که بشر می‌تواند به طور قابل قبولی در معرض آن قرار گیرد، به دست آورد. در این روش می‌توان مجموعه‌ای از آرای اخلاقی مربوط به هم را برگزید که مستدل بوده و بارها در مباحثات با افراد مختلف، و در بسیاری از شرایط و موارد متفاوت، مورد آزمون قرار گرفته است. هرچند ممکن است به نظر افراد متوسط، این آرا در وهلهٔ نخست نوظهور و حتی خلاف وجدان باشد ولی این تجربه می‌تواند موجب اطمینانی موجّه به حقیقی بودنشان شود. ولی به نحو جاهلانه‌ای جزم اندیشانه و حتی غیرفلسفی است که این احتمال نادیده گرفته شود که شاید ـ در بحث تازه، در موقعیت جدید و در پرتو گفته‌های شخص ناآزموده‌ای در توضیح و دفاع از نظریات مخالف خود ـ فرد دلیل یقینی قبلی را

در معرض تردید قرار دهد، و لذا ناچار شود نظرات خود را حتی از اساس، بازبینی یا اصلاح کند. [اما] قطعاً معرفتی که سقراط در پی آن است این امر را تضمین می‌کند که چنین چیزی اتفاق نخواهد افتاد، چون این معرفت به ما قدرت ارائهٔ راه‌حل‌های قانع‌کننده‌ای را برای تمامی مشکلات ظاهری می‌دهد و تا حد خشنودکننده‌ای به هر کس که ترجیح می‌دهد تمام کارها را با فکر انجام دهد، نشان می‌دهد که چه کاری در هر موقعیت صواب است. ولی ما هیچ گاه نمی‌توانیم از پیش مطمئن شویم که واجد چنین معرفتی هستیم؛ یگانه دلیل بر این که فرد، آن را دارد، موفقیت مستدام او در استدلال است.

بدین وسیله سقراط قائل به نظریهٔ اخلاقی پرمحتوایی شده است. اول و مهم‌تر از همه این که، او معتقد است که فضایل پذیرفته شده در یک شهر اگر به درستی فهمیده شود بهترین خیرهایی است که یک انسان می‌تواند در طلب کسب آن باشد و به نحوی غیر قابل قیاس، از لذت یا ثروت، سلامتی یا اقتدار سیاسی، حسن نظر دیگران و یا هر توفیق متعارف دیگر در زندگی، بهتر است. این خیرهای متعارف تنها در صورتی برای اشخاص خیر محسوب می‌شود که به نحو خوبی به کار گرفته شوند و فضایل تعیین می‌کنند که کدام کاربرد آن‌ها، خوب است. هر گزینشی از این خیرها که مستلزم از دست دادن فضیلت باشد یا به شخصیت اخلاقی فرد آسیب برساند، هرگز عقلاً نمی‌تواند موجّه باشد. لذا سقراط اصرار داشت که همواره برای هر فرد از جهت شخصی بهتر است که از چنین خیرهایی، یا بی‌عدالتی محروم باشد تا این که خود مرتکب بی‌عدالتی گردد و نیز اصرار داشت که دیگران هرگز نمی‌توانند با رفتار بد خود، صدمه‌ای به شخص خوب وارد کنند. علاوه بر این، بر خلاف افکار عمومی، او معتقد بود که فضایل را نمی‌توان جدای از یکدیگر، کسب نمود. ما نمی‌توانیم واقعاً شجاع یا پرهیزکار باشیم مگر این که در همان حال، عادل و منظّم و به قدر کافی خردمند نیز باشیم؛ و خلاصه دارای شخصیت اخلاقی کامل و تمام باشیم تا خود را به درستی در مشکلاتی که نه فقط در زمینه‌های خاصی، بلکه در هر موقعیت ممکنی که اقتضای تصمیم و عمل را دارد، بروز می‌کنند، درک کنیم و دریابیم. به علاوه او چنین می‌پنداردکه چون افعال اختیاری ما همه مبتنی بر «دلیل» انجام می‌گیرد (یعنی با بررسی‌هایی دربارهٔ آن چه خوب و بد است)، و فعلِ مبتنی بر دلیل، مستلزم انجام فعل (ضمناً یا صریحاً، درست یا غلط، با

لحاظ دائمیِ آن چه در دیگر ازمنه در نظر داشتیم یا بدون آن) بر اساس آن چه فعلاً می‌پذیریم که بهترین دلیل است، می‌باشد. بنابر این هرگاه فعلی را با اختیار انجام می‌دهیم، فقط به این دلیل انجام می‌دهیم که فکر می‌کنیم بهترین فعل است. تأملات ما در بارهٔ آن چه خوب یا بد است، تنها دلایلِ روان‌شناختی برای رفتارهای اختیاری ما است. بنابر این، از آن جا که فضایل اخلاقی، دلایل برجستهٔ رفتار خوب هستند، باید آن‌ها را حالات روحی ما دانست که در آن حالات ما همواره به این حقیقت دست می‌یابیم که کدام اعمال برای ما خوب یا بد است. خلاصه هر یک از فضایل اخلاقی باید با معرفت به این که چه عملی برای بشر خوب یا بد است، یکی باشد. و همین معرفت است ـ و نه چیز دیگر ـ که با وادار ساختن ما به اتخاذ هر تصمیمی درست، می‌تواند زندگی ما را نجات دهد تا در نتیجه به بهترین نحو ممکن زندگی کنیم. به خاطر همین به اصطلاح پارادوکس‌های سقراطی است که او در عصر جدید به خوبی شناخته شده است: از یک سو فضیلت را واحد می‌داند و از سوی دیگر، آن را همان معرفت می‌انگارد و می‌افزاید: هیچ کسی خواسته و دانسته مرتکب خطا نمی‌شود.

خلاصه‌ای از نظریات اخلاقی قرن پنجم

خطوط اصلی مباحث بعدی، به وسیلهٔ نسل اول از همین نظریه‌پردازان اخلاقی شکل گرفت. دموکریتُس مفهوم ذهنی از خیر بشر را ارائه نمود که اپیکور آن را پذیرفته و به یک لذت‌گروی فلسفی و قابل انعطاف و عمیق، تبدیل نمود. پروتاگوراس یک نوع اخلاق نسبیت‌گرایانه و قراردادی عرضه کرد ـ نظری که از هرگونه احتمالِ فراتر رفتن یا عقب ماندن از دیدگاه‌های متعارف و راه‌های متعارف تفکر در باب بعضی از حقایق غائی که زمینه‌ای فلسفی دارند، پرهیز می‌کرد ـ اخلاقی که شکاکان یونانی بعداً از آنِ خود ساختند. و سقراط یک نظریهٔ اخلاقی عقل‌گرایانه و متمرکز بر فضیلت را آغاز نمود که شکل نظریهٔ اخلاقی حاکم بر سنت یونان باستان گردید. سنتی که به ترتیب، از سوی افلاطون، ارسطو و رواقیون ادامه یافت.

افلاطون (حدود ۴۳۰ ـ ۳۴۷ ق.م)

سقراط میان آن نوع معرفتی که انسان‌ها در مورد خوب و بد می‌توانند داشته باشند و آن

معرفتی که خداوند دارد، تمایز دقیق قائل شد. معرفت بشری صرفاً توانایی برای بحثی مؤثر در این مسائل با دیگر افراد نوع بشر است، و از نقطه نظر کسی صورت می‌گیرد که درگیر زندگی واقعی انسانیِ خود است. ولی معرفت خدا به این نحو در اوضاع و زمینهٔ خاصی قرار ندارد. سقراط در پیِ معرفتی بود به منظور نقض و ابرامِ در بحث با افراد مختلف، و فقط متوقف بر خواست آن‌ها بود که در پرتو استدلال‌هایی که در طول بحث پیش می‌آید، دقیق فکر کنند و چیزی را بگویند که واقعاً باور دارند. آزمون نهایی این معرفت نیز توانایی برای فراهم آوردن استدلال‌هایی است که تمام کسانی را که صادقانه به تأملات خودشان و نتایج آن توجّه دارند، قانع کند.

افلاطون در *جمهوری* و دیگر مکالمه‌های *دورهٔ میانی‌اش*، به دنبال یافتن مبانی فلسفی مناسب برای آمال عقل‌گرایانهٔ سقراط بود. چگونه می‌توان به معرفتی جامع از خیر بشر که سقراط به دنبال آن بود، دست یافت. افلاطون نتیجه می‌گرفت که ممکن نیست واقعاً به هیچ خیر جزئی و محدودی معرفت پیدا کنیم، مگر در پرتو یک معرفت پیشینی در بارهٔ خودِ خیر[1] (یا خوبی[2]) ـ یعنی چیزی که به طور کلی برای هر چیزی خیر است، یعنی منبع خوبی تمام خیرهای محدود و جزئی. معرفت به این خیر که صورت نوعیهٔ خیر[3] است، علی‌الاصول ما را قادر می‌سازد تا مصون از خطا دربارهٔ خوبی هر چیزی قضاوت کنیم ـ در بارهٔ هر چه که برای انسان‌ها و دیگر حیوانات و گیاهان خیر است، دربارهٔ خیر نظم جهان به صورت یک کل، در بارهٔ خیر هماهنگی‌ها و نسبت‌های خاص ریاضی و اموری دیگر از این قبیل. افلاطون با گسترده کردن قلمرو معرفتی که مقصود سقراط بود، تمایز بین معرفت خدا در بارهٔ خیر بشر و معرفت محدود زمینه‌مند را که از نظر او والاترین آمالِ ممکن برای بشر است ـ و سقراط برای حفظ آن، چنان رنجهایی کشید ـ از بین برد. بر طبق طرح تعلیماتی که در *جمهوری* آمده معرفتِ این صورت کلی خیر، تنها در سن پنجاه سالگی مقدور می‌گردد، یعنی بعد از پنجاه سال پرداختن به مناظرهٔ فلسفی بالاخص با فیلسوفان ماهر و در بین آنان بودن، که به قول سقراط به تداوم تحقیقات در بازار و تعهد او به اقناع‌گری در چنین مباحثاتی به عنوان آزمون نهایی برای معرفتی که در جستجویش بود، فاصلهٔ زیادی دارد.

1- the good. 2- goodness.

3- the form of the good.

دومین تغییر مهم، مربوط به روان‌شناسی عمل بود. در حالی که سقراط عقیده داشت که فقط تأملات عقلانی در بارهٔ خوب‌ها و بدها می‌تواند ما را به سوی [انجام] عمل سوق دهد، افلاطون یک نظریهٔ سه‌گانه دربارهٔ انگیزهٔ افعال بشری ارائه نمود. در شرح افلاطون، تأملات عقلانی فقط یک منشأ انگیزش بود. علاوه بر آن احساسات (نظیر خشم) و میل و اشتها نیز (مثل گرسنگی و تشنگی که احساس نا به سامانی جسمانی تلقی نشده بلکه نیازهای [جسم] کامل و سالم به غذا و آب شمرده می‌شد) علل حرکت‌های اختیاری جسمی هستند که مستقل از داوری‌های مدللِ شخص در بارهٔ خوب و بد، عمل می‌کنند. پس دیگر نمی‌توان فضیلت را صرفاً حالتی از ذهن دانست که در آن حالت، شخص همواره دربارهٔ حقیقتِ آن چه باید انجام دهد، می‌اندیشد. بلکه علاوه بر آن، فضیلت، مقتضی آن است که عواطف و اشتها، درست کنترل شوند تا مانع یا مزاحم کار عقل در جهت‌دهی به تصمیمات و افعال و بالمآل زندگی ما نگردند. همان گونه که سقراط نیز قائل بود، فضیلتِ حکمت، به صورت فضیلتی برای بخش استدلال‌گر نفس، به جای می‌ماند. امّا شجاعت، دیگر در روح استدلال‌گر جای نداشته بلکه جای آن در احساسات است؛ شجاعت حالتی از احساسات است که در آن حالت، عواطف نیروی انگیزشی خود را در خدمت عقل و تصمیمات عقل قرار می‌دهند. اعتدال و عدالت، بخش‌های مختلف کل روح را هماهنگ می‌کنند. اعتدال حالتی است که در آن، دو بخش نازل‌تر با سپردن اختیار خودشان به عقل برای تعیین این که چه باید کرد، تسلیم عقل می‌شوند. عدالت موجب می‌شود هر یک از این سه بخش به طور مثبت و به تناسب، نیروی خاص خود را برای ایجاد افعالی که زندگی یک شخص را سامان می‌دهد، در اختیار قرار دهد. با این همه، افلاطون به رغم این تمایز قاطع بین فضایل، معتقد به وحدتِ سقراط‌وارِ فضایل بود. او عقیده داشت که معرفتِ (کلیِ) خیر[1] که ملزوم فضیلت حکمت است، فقط به وسیلهٔ کسی به دست خواهد آمد که در ابتدا، دو بخش نازل‌تر روح را با تحمیل شرایط اطاعتی، تنظیم کرده باشد که وقتی حکمت هم در بین آن‌ها بیاید فضیلت عدالت، شجاعت و اعتدال را می‌سازد. بنابر این، فضایل هر چند در ماهیت و عملکرد از یکدیگر مجزا هستند ولی یا شخص واجد همهٔ آن‌ها است و یا هیچ یک از آن‌ها را ندارد.

1- the good.

در فلسفهٔ اخلاق، افلاطون به دلیل نظریاتی که در **جمهوری** و دیگر مکالمه‌های دورهٔ میانی همچون **فیدون**[1] و **میهمانی**[2] ارائه کرده است شهرت دارد. ولی او دلبستگی مستمر خود به موضوعات اخلاقی را در **قوانین**[3] بروز می‌دهد که به خصوص به لحاظ بحث از بنیان‌های اخلاقی مجازات (کتاب نهم) و بحث از ارتباط بین باورهای دینی و اخلاق (کتاب دهم) درخور توجه می‌باشد. افلاطون در فیلیبوس[4] یکی دیگر از محاورات بعدی، به نحوی کاملاً ریشه‌ای و تعیین کننده، ماهیت و ارزش لذت را مورد بررسی قرار می‌دهد و به سود مفهوم جدیدی از یک خیر انسانی استدلال می‌کند که متضمن حیاتی است که به طور هماهنگ مرکب از لذت و معرفت است. این آرمان با مفهوم اودایمونیا[5] (سعادت و شکوفایی بشری) که ارسطو آن را تشریح نمود، شباهت‌های زیادی دارد.

ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ ق.م)

سه رساله به نام ارسطو در بارهٔ اخلاق بر جای مانده است: ***اخلاق کبیر***[6]، ***اخلاق ائودموس***[7]، و ***اخلاق نیکوماخوس***[8] که معروف است. نسخه‌های موجود فقط تا قرن اول ق.م. قدمت دارد، یعنی زمانی که آثار ارسطو به وسیلهٔ فردی یونانی به نام آندرونیکوس[9] از اهالی رودوس[10] (حدود ۷۰ - ۵۰ ق.م) در رم[11] جمع‌آوری و گزینش گردید. به درستی نمی‌دانیم که این آثار قبل از این زمان به چه شکل و تا چه حد منتشر گردیده‌اند. این رساله‌ها احتمالاً از سه مجموعه سخنرانی اقتباس شده‌اند که ارسطو به ترتیب مذکور در مواقع مختلف ارائه کرده است (هرچند عده‌ای معتقدند که اخلاق کبیر در مدرسهٔ ارسطو و پس از مرگ او تدوین شده است). هر سه رساله از نظر موضوعات و ترتیب مطالب، بسیار به هم نزدیک هستند. البته اختلافاتی به لحاظ دستورالعمل‌ها بین آن‌ها وجود دارد و شایسته است به دو رسالهٔ دیگر که شهرت کمتری دارند، توجه دقیقی نمود. خلاصهٔ ذیل عمدتاً از اخلاق نیکوماخوس (E.N.) اخذ گردیده است.

1- Phaedo.
2- Sympoisium.
3- Laws.
4- Philebus.
5- eudaimonia
6- Magna moralia.
7- Eudemian Ethics.
8- Nicomachean Ethics.
9- Andronicus.
10- Rhodes.
11- Rome.

نظریهٔ اخلاقی ارسطو را به خوبی می‌توان آمیزهٔ معقولی از روان‌شناسی اخلاقی افلاطون (او همان سه منبع مستقل انگیزشی را که در جمهوری بر آن استدلال شده می‌پذیرد) و تأکیدات سقراط بر ویژگی زمینه‌مند و اوضاع و احوال معرفت بشر در باب خیر انسان دانست. ارسطو ایده نادرست افلاطونی راکه معرفت خیر بشر باید از معرفت یک خیر کلی و مجرد حاصل آید، از حیث منطقی و فلسفی و اخلاقی مردود می‌داند. ذات خیر به صورت یک جوهر کلی وجود ندارد؛ خیر بشر را باید بر حسب خودش فهمید، از طریق معرفتی درونی در باب حالات حیات بشر و از طریق بصیرت در قابلیت‌های به هم پیوسته‌ای که طبیعت انسان را سامان می‌دهد. این معرفت محتاج تجربه شخصی است؛ این معرفت به مدعاهایی مربوط است و پاسخ می‌گوید که در حواس شخص بالغ در بارهٔ چیزهایی که برای ما ارزش‌مند است، ظهور یافته باشد و نیز به مدعاهایی که با استدلال کلی و انتزاعی عرضه می‌گردد.

درست مثل خیرِ هر نوعِ زندهٔ دیگر، خیر انسان نیز در رشد کامل و به کارگیری قابلیت‌هایی که شاخص نوعِ بشر است، در شرایط مناسب، نهفته است. ارسطو این قابلیت‌ها را به نحوی، همان کل جنبه‌های سرشت ما به عنوان موجود عاقل می‌داند. ما قوهٔ آن را داریم که در مورد صدق مسائل نظری که شامل ریاضیات، علوم طبیعی و متافیزیک می‌شود، به تحقیق بپردازیم. ما قوهٔ آن را داریم تا خود و خیر طبیعی خود را ادراک کنیم؛ و ما توان آن را داریم که خواسته‌های غیرعقلانی خود را (که مطابق با دو جزء نازل‌تر نفسِ سه جزئی از دیدگاه افلاطون یعنی شهوات و عواطف است) با ادراک عقلانیِ خود در مورد خیر بشر، هماهنگ کنیم تا پشتیبان آن گردد. بنابر این خیر بشر بیش از هر چیز در کمال این سه قوه نهفته است که از طریق رشد فضایلِ مناسب با هر قوه حاصل می‌آید: فضایل عقل نظری (که همان حکمت یا سوفیا[1] است)؛ فضایل عقل عملی (حکمت عملی[2] و اجزای آن)؛ و فضایل اخلاقی یا فضیلت‌های منش انسانی (فضایلی که خواسته‌های غیر عقلانی را سازمان می‌دهد). آنان که تمامی فضایل انسانی را کسب می‌کنند و زندگی خود را از طریق آن هدایت می‌کنند، به طور طبیعی به سوی حیاتی شکوفا و سعادت‌مند رهنمون می‌شوند، مشروط بر آن که از ناحیهٔ امراض یا

1- sophia.

2- phronesis.

محرومیت از خیرهای ضروری بیرونی، با اِشکالی جدی مواجه نشوند. با این همه، ارسطو تأکید فراوانی بر فضایل عقل نظری دارد، از آن جا که به واسطهٔ قوهٔ ادراک نظری است که ما تا حدی به خدا شبیه هستیم و لذا می‌توانیم تا حدی از آن نوع خیرِ حیات که خداوندْ همواره و به حد کمال از آن بهره‌مند است، بهره بریم. در مورد نکات ارسطو در باب عقل (در کتاب دهم اخلاق نیکوماخوس) تفاسیر متعددی ارائه شده است، اما احتمالاً او تنها قصد داشته است نظر خود را درباره سهمی که سه نوع فضیلت در ارزش بهترین و منحصرترین [نوع] زندگی دارند، ابراز دارد، فضایلی که جملگی جنبه‌های اساسی بهترین [نوع] حیات بوده و هر یک از آن‌ها یک مؤلفهٔ ضروری برای خیر طبیعی بشر است. او سعادت یا حتی درجهٔ اعلای آن را به حیاتی با تفکرات نظری که فارغ از اشتغالات سیاسی و اجتماعی باشد، محدود نمی‌کرد.

هیچ تلخیصی نمی‌تواند حق نظریهٔ اخلاقی ارسطو را از جهت غنا و دوام محتوا، ادا کند. آن چه درخورِ توجه است عبارتند از: ۱. تصور او از مطالعه اخلاق به عنوان تلاشی عملی نه معرفت نظری، که مستقیماً اصلاح حیات انسان را هدف قرار داده است؛ ۲. این رأی او که اخلاق نه به عنوان تحقیقی مستقل بلکه به عنوان بخشی از یک نظریهٔ سیاسی، به طور مناسبی تصویر می‌شود؛ ۳. و تفسیر او از هر فضیلت مَنشی به نحوی که با اجتناب از دو رذیلت مقابل آن ـ و نه فقط یک رذیلت در هر مورد ـ حاصل می‌آید. امروزه فلاسفه در میان مباحث مختلف، سه مبحث او یعنی ضعف اراده، دوستی، و لذت را همواره مطرح نموده و تعلیم می‌دهند.

Bibliography

Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle.* Cambridge: Harvard University Press, 1975.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy.* 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1962–69. Comprehensive scholarly survey; includes large bibliography.

Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Useful synthesis; selective bibliography.

Rorty, Amelie O., ed. *Essays on Aristotle's Ethics.* Berkeley: University of California Press, 1981. Good articles by leading philosophical scholars; covers most of the major topics.

۳

دوران یونانی مآبی[1]

نویسنده: ا. ا. لانگ مترجم: محمدتقی انصاری پور

مرگ اسکندر کبیر[2] (۳۵۶ ـ ۳۲۳ ق.م) آغاز دورانی را نشان می‌دهد که بنا به قرارداد، آن را دوران یونانی مآبی فرهنگ یونانی نامیده‌اند. ارسطو (۳۸۴ ـ ۳۲۲ ق.م) نیز چند ماه پس از مرگ اسکندر درگذشته است. این تقارن به مورخین عقلی مشرب امکان می‌دهد که فلسفهٔ ما بعد ارسطو را یونانی مآبی بنامند و از این طریق آن را از تفکر «کلاسیک» سقراط، افلاطون و خود ارسطو متمایز کنند. این تفکیک در عین آن که کاری سودمند است اما اقدام به آن باید با دقّت همراه باشد، به ویژه آن که این تصوری اشتباه است که توسعهٔ چشم‌گیر و سریع فلسفهٔ اخلاق بعد از ارسطو را مطابق و یا حتی به صورت مستقیم متأثر از تغییرات اجتماعی و سیاسی عظیمی که فتوحات اسکندر در یونان و کشورهای شرق مدیترانه ایجاد کرد، دانست. دو مکتب یونانی مآبی جدید یعنی رواقی‌گری[3] و اپیکورگرائی[4] را آنگونه که بروز و ظهور یافت، می‌توان فلسفه‌های این دوران به حساب آورد. این داوری، اگر چه سهم آینده‌نگری بنیان‌گذارانش را باید ملحوظ داشت، اما عمدتاً از روی بصیرت صورت پذیرفته است. این دو مکتب در آغاز پیدایش یعنی حدود ۳۰۰ ق.م. فقط دو مکتب از میان مجموعه انبوه مکاتب رقیب بودند؛ با وجود این صحیح نیست که، به تقلید از هگل (۱۷۷۰ ـ ۱۸۳۱ م)، فلسفه «دوران یونانی مآبی» یا «مابعد ارسطو» را فلسفه منفی بدانیم که فقط این است که آن چه را باید اثبات کند، مسلّم می‌انگارد، که زمانی رایج بود و اینک خوشبختانه دیگر متداول نیست. نظریّهٔ اخلاقی را در دوران یونانی مآبی، حداقل در آغاز باید استمرار و نقد همه آن چه که پیش از آن گذشته است، دانست. تنها در پایان این پژوهش، معقول است که بپرسیم: «در زمینهٔ فلسفهٔ اخلاقی یونانی مآبی چه چیز یونانی مآبانه است؟».

1- Hellenistic.

2- Alexander the Graet.

3- stoicism.

4- Epicureanism.

یکی از ادلّه مهم چنین احتیاطی، محدودیت‌های جدی دانش ما نسبت به تاریخ کامل فلسفهٔ یونان در سه قرن بعد از مرگ ارسطو است. [به گونه‌ای که] فقط آثار کامل دو فیلسوف عمدهٔ این دوران باقی مانده است: تئوفراستوس[1] (حدود ۳۲۷ ـ ۲۸۶ ق.م) (جانشین ارسطو) و اپیکور[2] (۳۴۱ ـ ۲۷۰ ق.م) که آن‌ها هر دو در آغاز دوره یونانی مآبی قلم می‌زدند. آن چه از تئوفراستوس به جامانده است عمدتاً آثار علمیِ تجربی است، فلسفهٔ اخلاق او فقط از نقل‌ها و خلاصه‌های نه چندان زیادی که قرن‌ها بعد گردآوری شده، شناخته شده است. دربارهٔ فلسفهٔ اخلاق اپیکوروس، از آن چه خود او نوشته است، یک خلاصهٔ کوتاه در دست است [با عنوان **[نامه‌هایی به منوکیوس**[3] و یک سلسله از «آموزه‌های اساسی» و کلمات قصار. از زنون اهل سیتیوم[4] (حدود ۳۴۲ ـ ۲۷۰ ق.م) بنیانگذار رواقی‌گری و فلاسفهٔ رواقی اولیّه، در واقع دیگر هیچ نوشته‌ای که کلمه به کلمه از خود آن‌ها باشد باقی نمانده است. دربارهٔ اغلب فلاسفهٔ یونانی مآب باقی‌مانده یعنی جانشینان افلاطون در آکادمی، پیرهون الیائی[5] شکاک (حدود ۳۶۰ ـ ۲۷۰ ق.م)، مکاتب کورنائی[6] و الیائی (یا اریتره‌ای)[7] مطالب کم‌تری به دست ما رسیده است. فقط دربارهٔ کلبیان،[8] فلاسفه‌ای که کم‌تر از همهٔ فیلسوفان یونانی مآب، اهل نظریه‌پردازی بوده‌اند، می‌توانیم نسبتاً مطمئن باشیم که بیش‌تر آن چه را که باید دانست، می‌دانیم.

این بدان معنی نیست که نتوان تاریخ فلسفهٔ اخلاق یونانی مآبی را نوشت. دربارهٔ رواقیان و اپیکوریان، مدارکِ کتبی، بسیار زیاد و متنوع است. امّا بیش‌تر آن به وسیله سیسرو[9] (۱۰۶ ـ ۴۰ ق.م) و نویسندگان یونانی و رومیِ بعد از او گردآوری و تدوین شده است. اینان اغراض و علایق ذهنی خود را در شیوهٔ ارائهٔ مطالب، دخالت داده‌اند. این منابع متأخّر (البتّه شاعر اپیکوری، لوکریتوس[10] [حدود ۹۵ ـ حدود ۵۵ ق.م] یک استثنای در خور توجّه است) گاهی با اعتقادات و آموزه‌هایی که گزارش می‌کنند، مخالف و متخاصمند. حتی وقتی که از فیلسوفی یونانی مآب نقل قول می‌کنند ممکن

1- Theoprastus.

2- Epicurus.

3- Letter to Menoeceus.

4- Zeno of Citium.

5- Pyrho of Elis.

6- Cyrenaic.

7- Elean (or Eretrain).

8- Cynics.

9- Cicero.

10- Lucretius.

است سخنان او را تحریف نمایند و تصویری غلط از او ارائه دهند، یا این که متن اصلی او را اشتباه بفهمند. آن‌ها به ندرت مفاهیم را به طورِ عمیق تجزیه و تحلیل می‌کنند یا استدلالات مفصّل را گزارش می‌نمایند. البته ما می‌توانیم نوشته‌های فراوان رواقیان رومی سِنِکا[1] (حدود ۴ ق.م ـ ۶۵ م)، مارکوس آرلیوس[2] (۱۲۱ ـ ۱۸۰ م) موسونیوس روفوس[3] (حدود ۳۰ ـ ۱۰۰ م) و نوشتهٔ آریان[4] (۹۵ ـ ۱۸۰ م) دربارهٔ اپیکتتوس[5] (حدود ۵۵ ـ ۱۳۵ م) را مورد استفاده قرار دهیم، امّا در انجام این کار لازم است متوجّه باشیم که اینان به همان اندازه که ما از دکارت[6] (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰) فاصله داریم، از ریشه‌های یونانی مآبیِ رواقی‌گری به دور بوده‌اند.

بنابراین، تاریخ فلسفه اخلاقِ یونانی مآبی باید به صورت حدسی بازسازی و تجدید بنا شود. در این زمینه نباید بر اساس ظواهر رومی پیش‌داوری کرد، و نیز نباید قصور منابع را به خود آن فیلسوفان برگرداند. امّا به شرط آن که توجّه داشته باشیم که نمی‌توان دربارهٔ فلاسفه یونانی مآبی، آن گونه که درباره افلاطون و ارسطو ممکن بود، مطالعه و کاوش کرد، ولی طنین و توسعهٔ فلسفهٔ اخلاق در طی این دوران را می‌توان با دقّت نسبتاً خوب و به اختصار ترسیم کرد.

میراث سقراطی

توجّه به این واقعیّت که فلسفهٔ اخلاق «یونانی مآبی» در شکل‌گیری خود، به هیچ وجه کم‌تر از فلسفهٔ اخلاق «کلاسیک»، از حیات و اندیشهٔ سقراط متأثّر نبوده است، مانع تمایزِ مطلق بین آن دو گردیده است. تصویر جدید از سیمای امروزین فلسفهٔ اخلاق سقراطی، عمدتاً اثر افلاطون است که ارسطو آن را به اختصار تکمیل کرده است. امّا افلاطون تنها یکی از چند فیلسوفی بوده که سقراط را می‌شناخته و موضع اخلاقی الهام گرفته از او را بسط داده‌اند. انتیس تِنِس[7] (حدود ۴۴۵ ـ ۳۶۰ ق.م) اریستیپوس[8] (حدود ۴۰۰ ق. م) و فائدو[9] (حدود ۳۷۰ ق. م) نیز از این قبیل‌اند. از میان این‌ها شاید تنها فائدو

1- Seneca.

2- Marcus Aurelius.

3- Musonius Rufus.

4- Arrian.

5- Epictetus.

6- Descartes.

7- Antistheness.

8- Aristippus.

9- Phaedo.

است که در شهر الیس در پلوپونس[1] مکتبی را بنیان می‌نهد. امّا اگر نگوییم که مکتب کلبی را انتیس تِنِس پدید آورده، اعتقاد بر این بوده که به طور قطع بر دیو جنس کلبی (متوفا: حدود ۳۲۳ ق.م) تأثیر داشته است. اریستیپوس الهام کنندهٔ مکتب کورنائی است[2]، که احتمالاً از سوی نوهٔ او تأسیس شده است، همهٔ این جریان‌ها اگرچه در اصل مربوط به ما قبل دوران یونانی مآبی هستند، اما با وجود این تا ۳۰۰ قبل از میلاد نفوذ داشته‌اند.

عالمان جدید کلبیان[3]، و الیائیان[4] را «سقراطیانِ کهتر» می‌نامند، اما اینان چگونه در نظر معاصرانشان کهتر بوده‌اند؟ اگر معیار توانمندی فلسفی، احتجاجات و اختلافاتِ ظریفِ مفهومیِ افلاطونی باشد، مطمئناً کهتر بوده‌اند. امّا برای آسانتر شدن ارزیابی، لازم است که پیچیدگیِ آرای سقراط و اختلاف‌های بحقّ در تفسیر مقاصد اخلاقی او را لحاظ کرد. گزنوفون (حدود ۴۳۵ ـ ۳۵۴ ق.م) که برداشت‌های خود از آرای سقراط را به تفصیل ثبت کرده است، عمدتاً به ظرافت‌های فلسفی که افلاطون دریافته، بی‌اعتنا بوده است. با وجود این، گزنوفون کسی است که ـ همان‌گونه که همه دریافته‌اند ـ به بیانی مختصر و احتمالاً بهتر از همه، الگوی پرسشگری سقراط راکه برای همگان کاملاً معلوم است، نشان می‌دهد؛ او می‌گوید: «سقراط نسبت به امور جنسی و شهوت جسمانی بیش از همه خویشتن‌دار بود. سازگارترین اشخاص با سرمای زمستان و گرمای تابستان و با همهٔ کارهای سخت بدنی بود و آنچنان در اعتدال و میانه‌روی ورزیده بود که در هنگام فقر و ناداری هم راضی بود» (Memorabilia 2.1.1). سقراطِ افلاطون نیز با این توصیف سازگار است، اما گزنوفون برخلاف افلاطون، خویشتن‌داری سقراط را ویژگی اصلی او می‌داند و بر آن تأکید می‌کند.

گزنوفون ذوق و رغبت کم‌تری به نظریهٔ اخلاقی داشت، البته سقراطِ او هم هیچ کمتر از سقراطِ افلاطون در معرض چالش بحث نبود، بحث از این که سقراط، باورها و امیالش چگونه بود، از او چهره‌ای استثنائی ساخته است. و [حقاً] او در سنّت یونانی، استثنائی بود؛ یافتن نمونه‌ای مانند او، با آن میزان از خودساختگی، در زمان قبل از او غیرممکن است. این خوداتکایی و استقلال که مبتنی بر فهم عقلانی از نیازمندی‌های انسان برای

1- Elis in the Peloponnese.
2- Cyrenaic Scool.
3- Cyrenaics.
4- Eleans.

رشد و شکوفایی است، از سوی کلبیان و کورنائیان ادامه یافت. کلبیان هر چیزی غیر از عقل را حقیر و بی‌ارزش می‌شمردند. آنها می‌توانند تحت هدایت عقل، خود را چنان تربیت کنند که مستقل از هر چیزی که «طبیعی» نیست و آزاد از سنّت‌ها و قید و بندهای معمول و متداول، به سر برند. اگرچه هدف کورنائیان لذّت عاجل است، امّا مانند کلبیان به عقیدهٔ خویشتن‌داریِ شدید در همهٔ اوضاع و احوال ملتزم هستند. (اگر اریستیپوس لذت‌گروی خود را با سرمشق سقراطی توجیه کرده است، ممکن است از نوع بحثی که افلاطون در آخر پروتاگوراس[1] آورده، الهام گرفته باشد.)

علاوه بر نقشِ عقل، سه مسأله دیگر که به یقین مورد توجّه سقراط بوده، برای این مکاتبِ سقراطی، بسیار مهم بوده است. اوّلاً اصرار او بر این که فضیلت‌های حکمت، عدالت، شجاعت و میانه‌روی یا ذاتاً و یا باواسطه در سعادت بشر نقش اساسی دارند؛ ثانیاً اعتبار و ارزش ننهادن او بر این که عادات و رسوم قراردادی فی حدّ نفسه مبنای داوری اخلاقی باشند؛ و ثالثاً جهت‌گیری اخلاقی منحصر به فرد او در مقام یک فیلسوف. کلبیون، کورنائیان و مکاتب الیائی می‌توانند ادعا کنند که آنان مفسران وفادارتری برای حیات و فلسفه سقراطند تا افلاطون و ارسطو که فلسفهٔ ایشان دربردارندهٔ مباحثی است که به اعتقاد سقراط بی‌ارزش است.

همان طور که به‌اختصار مشخص شد، ممکن است این فیلسوفان سقراطی مشرب به مشخص کردن شرایط سعادت فرد علاقه‌مندتر به نظر برسند تا ارائه رهنمود در باب امور جامعه با توجیه ارج نهادن به خیر دیگران. امّا فلسفهٔ اخلاق یونانی کلّاً سعادت‌گرا[2] است؛ یعنی از توجّه به آن چه خیر فاعل در آن است شروع می‌شود و از طریق فرض این که فضیلت اخلاقی یگانه شرط اساسی یا یکی از شرایط اساسی سعادت شخصی است، «اخلاق» (مهم شمردن خیر دیگران) را شامل می‌شود. (ارتباط دقیق فضیلت با سعادت، یکی از نقاط بحث عمده در فلسفه اخلاق یونانی مآبی است.) جدای از این ـ همان طور که بیان شد ـ قصد بر این بوده است که الگوی سقراطی را سرمشق و نمونه‌ای برای تأسّی قلمداد کنند و از این طریق کمکی به دیگران در جهت نایل شدن به سعادت عرضه نمایند.

1- Protagoras.

2- eudaimonist.

جهان یونانی مآبی، وارث تصوّر «انسان حکیم» است که در ضمن فلسفه‌ای خاص، به کمال رسیده است. البته سیمای دقیق این انسانِ حکیم به تناسب اختلاف مکاتب فرق می‌کند، امّا در همهٔ موارد، سقراط‌گونه است؛ یعنی الگویی است از عقلانیّت، استغنا، فضیلت و خوداتّکایی. جمع این خصلت‌ها که باید آراستن خود به هر صفتی که برای انسان خیر شمرده می‌شود، نیز بدان افزوده شود، قاعده‌ای برای برتری اخلاقی فراهم می‌آورد که در آن دوره، گیرایی زیادی داشت. این به روشنی با آرمان‌های اپیکوریان: «زندگی راحت و بی‌رنج» و با آرمان‌های رواقیان: «زندگی با گذران آرام» متناسب است. هر یک از این فلسفه‌های به خصوص یونانی مآب، شرایطی را برای سعادت ذکر کرده‌اند که آن را از اتفاق و اوضاع و احوال تصادفی و خارج از کنترل جدا می‌کند. در عین حال، خودِ این الگو، سقراطی است و از این‌رو مربوط است به ما قبل دوران یونانی مآبی.

میراث سقراطی شاهد قاطعی بر پیوستگی بین فلسفهٔ اخلاق قدیمی و فلسفهٔ اخلاق یونانی مآبانه است. کلبیان، کورنائیان و الیائی‌ها تقریرهای عوام‌پسند خود از میراث سقراطی را به فلسفهٔ مابعد ارسطو منتقل ساخته‌اند. امّا این فلسفه‌ها نمی‌توانند برای کسی که علاقه‌مند به طرز تفکر دقیق‌تر و نظام‌مندتر است، قانع کننده باشند. الیائیان اثری از خود به جا نگذاشته‌اند و محو شده‌اند. کلبیان بعد از این که مراحل اوّلیهٔ رواقی‌گری را تحت تأثیر خود قرار دادند، برای چندین قرن به مثابه حرکتی مستقل مطرح نبودند. و کورنائیان هم خیلی زود از سوی اپیکوریان به عنوان لذت‌گرایان در فلسفهٔ اخلاق، از گردونه اخراج شدند. به علاوه پیرهونیزم[1] چالشی مهمّ، گرچه گذرا و کوتاه مدت، در برابر کلّ نظریّه بود.

پیرهونیزم

پیرهون اهل الیس[2] (حدود ۳۶۵ - ۲۷۵ ق.م) به عنوان پل ارتباطی، آن قدر قدمت دارد که در حرکت اسکندر کبیر به سوی هندوستان همراه او بوده باشد، امّا تأثیر و نفوذ او مربوط به آینده یعنی حرکت‌های جدید در دوران تفکر یونانی مآبی بوده است. بعضی از مورّخین فلسفهٔ یونان تلاش کرده‌اند که او را به سنّت سقراطی متّصل سازند. اگرچه احتمالاً این مطلب درست نیست، امّا به درستی می‌توان او را با «میراث سقراطی» مرتبط دانست.

1- pyrrhonism.   2- Pyrho of Elis.

پیرهون نیز مثل سقراط اثری از خود به جای نگذاشته است، بنابر این ما در مورد مطالب اندکی که دربارهٔ او در دست داریم به معرِّف او یعنی تیمون اهل فیلوس[1] (حدود ۳۲۰ ـ ۲۳۰ ق.م) و یک نقل سرگذشت‌گونه غیر قابل اعتماد وابسته هستیم. اهمّیت اساسی اخلاق پیرهون عبارت است از ارتباطی که گفته می‌شود او بین سعادت، معرفت‌شناسی[2] و طبیعت (واقعیت عینی) ترسیم کرده است. او اصرار دارد که سعادت وابسته به این است که چگونه خود را به طبیعت عرضه کنیم. امّا طبیعت کاملاً ناشناختنی است و بنابر این حالت و طرز تلقی‌ای که باید در برابر آن داشته باشیم، تعلیق کامل حکم است. بدین وسیله ما به سعادت در شکل آرامش نایل خواهیم شد.

تیمون، خودِ پیرهون را شخصی می‌داند که کاملاً به حالت فوق نایل شده است. پیرهون نمی‌پذیرد که چیزی بالطبع خوب یا بد باشد. وی دقیقاً با ملتزم نساختن خود و اعتقاد نورزیدن به هیچ چیز، آرامش را تحصیل می‌کند. این طرز نگرش تند، او را از بیم و امید رها می‌سازد. او آن چه را که «نمود» محض می‌شمرد بر زندگی خود حاکم می‌کند، بدون دغدغه از این که آن نمود، ظهور چه چیزی است، البته اگر اساساً چیزی در کار باشد. این که آیا می‌توان واقعاً در شک‌گرایی حادّ به سر برد یا نه، موضوعی شد که به زودی مورد بحث بین رواقیان و فیلسوفان آکادمی قرار گرفت. اهمیّت پیرهون برای فلسفهٔ اخلاق یونانی مآبی آن بود که وی در ابتدای این دوره، سؤال فوق را مطرح ساخت. او در علاقه‌مندی به از بین‌بردن دیدگاه‌های بی‌بنیان و واکنش‌های غیر موجّه احساساتی، به سقراط شباهت دارد و در این جهت از رواقیان و اپیکوریان پیشی می‌گیرد. همچنین ارزیابی فوق‌العادهٔ او از آرامش، از آرمان‌های اخلاقی اینان حکایت می‌کند.

گرچه این پیوندها مهم هستند، امّا بیش‌ترین اهمیت پیرهون برای فلسفهٔ اخلاق یونانی مآبی در این است که او این حوزهٔ تحقیق را به فلسفهٔ طبیعت و معرفت شناسی ربط داد. شبیه افلاطون و تا اندازه‌ای کمتر شبیه ارسطو، امّا برخلاف سقراط و کلبیان وی معتقد بود که فلسفهٔ اخلاق را نمی‌توان از درک چگونگی تأثیر جهان مادی بر انسان جدا دانست. اگر چه او آن درک را با مفاهیمی کاملاً سلبی تفسیر کرد، امّا موضوع بحثی را مطرح ساخت که فلاسفهٔ دیگر، که از شک‌گرایی ناراضی بودند، توانستند آن را به نحو

1- Timon of Philus.

2- epistemoligy.

ایجابی به کار گیرند. آن‌ها اصرار داشتند که تحصیل معرفت ممکن است و آن چه ما بتوانیم دربارهٔ ساختار جهان بدانیم مستقیماً در خیر ما و در این که چگونه با جهان مواجه شویم، دخالت دارد. بدین سان آرمان‌های فلسفی آنان، اگر چه عمدتاً به این یا آن رأی سقراط شبیه است، پایه و اساسِ فلسفیِ فراگیر و بسیار بلندپروازانه‌تر از آن چه در خودِ میراث سقراطی فراهم بود، یافت.

اخلاق در آکادمی[1] لِکیوم[2] در دوران یونانی مآب

از آن چه در بالا گفته شد ممکن است روشن شده باشد که مکتب‌هایی که بهتر از همه در خور پرورندانِ نظریهٔ اخلاقی در جهان یونانی مآبی بودند، تازه واردانِ اپیکوری و رواقی نبودند، بلکه مکتب‌هایی بودند که از سوی افلاطون و ارسطو بنیان نهاده شدند. سرانجام، همین دو فیلسوف بودند که عمیق‌تر از همه دربارهٔ سهم و نقش سقراط تأمّل کردند و فلسفهٔ اخلاق را به شیوه‌هایی که به خوبی مبتنی بر روان‌شناسی و فهم جایگاه شایستهٔ انسان در جهان باشد، از کار درآوردند. امّا در واقع، تاریخ آکادمی لکیوم دورهٔ یونانی مآبی این واقعیّت را که در این بررسی بر آن تأکید شد، نشان می‌دهد که آن چه بیش از همه در این دورهٔ متأخّر نظرها و تلاش‌ها را به خود معطوف داشت، نظریهٔ اخلاقی‌ای بود که دلایلی در اختیار افراد قرار دهد که باور کنند می‌توانند، با اطمینان اختیار کاملِ سعادت خود را در همین جهان و در همین زمان داشته باشند. افلاطون و ارسطو از چنین عملِ بلندپروازانه شانه خالی کردند. عیب و نقص، آن‌گونه که افلاطون معتقد بود، ویژگیِ جهان مادّی و انسانِ جسمانی است. ارسطو اگر چه شرایطی را که برای سعادت برمی‌شمرد به ترتیبی است که خود کفایی آن را تضمین می‌کند، [امّا] از مصون ساختنِ آن از بخت و اقبال ناتوان مانده است: سعادت و به کاربستنِ فضیلت (جزء اصلی و اوّلیهٔ سعادت) مقدار کافی از خیراتی را می‌طلبد که ممکن است خارج از اختیار شخص باشند.

این واقع‌گرایی آن‌گونه که ممکن است به نظر ما برسد) در فلسفهٔ اخلاق یونان مآبی دستورالعملی برای کسب موفّقیّت نبود. جانشین ارسطو، تئوفراستوس[3] ادّعا می‌کرد که

1- academy.
2- Lyceum.
3- Theophrastus.

«همه اعتبار فلسفه در این است که زندگی سعادتمندانه را تضمین می‌کند»؛ با وجود این، مشهور بود که او توان بخت و اقبال را در بر هم زدنِ سعادت، مسلّم می‌دانست، و این که ممکن است بر حسب اتفاق خصلت شخص دگرگون شود و درستی هیجاناتِ نفسانی خاصّی را تضمین می‌کرد و نیز این که فضیلت می‌تواند از دست برود. برخلاف رواقیان که فضیلت را یگانه جزء تشکیل دهندهٔ سعادت می‌دانستند، تئوفراستوس و جانشینان او هدفی را برگزیده بودند که خیرات جسمانی و بیرونی را نیز شامل می‌شد.

در پایان دورهٔ یونانی مآبی، سیسرو در کتاب خود ***بدی‌ها و خوبی‌ها***، تقریری از نظریّهٔ تئوفراستوس را تنظیم کرد و از آن برای انتقاد از آن چه آن را افراط و تفریط در اخلاق رواقی‌گری می‌دانست، استفاده کرد. امّا تا آن جا که نوشته‌ها و آثار به جامانده به ما اجازه می‌دهد، فلسفه اخلاق تئوفراستوس و جانشینان مشائی او برای بخش زیادی از این دوران، فاقد اهمیّت بوده است. رویّهٔ معتدل آن‌ها در کسب سعادت با تفسیرهای چالش‌گرانه‌تر آنان از میراث سقراطی خوب منطبق بود. با وجود این، خودِ ارسطو به ندرت در ارزیابی‌های محترمانه‌اش از ارزش‌های متداول و معمول، گرایش سقراطی از خود نشان می‌دهد و بعضی از جانشینان او صریحاً ناقد زندگی سقراط بودند. امّا احتمالاً آن‌ها علاقه‌ای به ـ مخالفت سقراط با عرف و عادت، ناخوشایندی او از کاوش‌های علمیِ محض، زهد و ریاضت او نداشتند ـ دقیقاً همان صفاتی که رواقیان و اپیکوریان آن‌ها را با موفقیت در رأس موضوعات بحث اخلاقی قرار دادند.

توجّه به دو واقعیّت دیگر دربارهٔ لِکیوم یونانی مآبی مهم است: نخست به دلیل آن که ارسطو مقدونیه‌ای‌تبار بود، این مکتب در آتن که در این زمان تحت کنترل مقدونیّه‌ای‌ها بود، مورد قبول عامّهٔ مردم نبود؛ دوم، در این که آیا مقالات اخلاقی ارسطو ـ همان‌ها که ما در اختیار داریم ـ در بیش‌تر دوران یونانی مآبی در دسترس عموم اهل مطالعه بوده یا نه، تردید هست. اپیکور و زنون احتمالاً یک تصوّر کلی از نظریّهٔ اخلاقی ارسطو داشته‌اند؛ امّا تفصیل بررسی‌ها و مطالعات او تا اواسط قرن اول پیش از میلاد ویراسته و منتشر نشده بود.

در ارتباط با آکادمی یونانی مآبی، نقش و سهم آن در فلسفهٔ اخلاق ما را بار دیگر به میراث سقراطی برمی‌گرداند. بعد از مرگ افلاطون در سال ۳۴۷ قبل از میلاد، جانشینان

بلافصل او یعنی اسپوسیپوس[1] (حدود ۳۹۴ ـ ۳۳۶ ق.م) و گزنوکراتس[2] (۳۹۶ ـ ۳۱۴ ق.م) بر عرضهٔ نظام‌مند اندیشه‌های افلاطون، مخصوصاً اندیشه‌های متافیزیکی او، که خود او آن‌ها را به صورت اشاره‌ها و تلویحات، و نه پرورش استادانه، بیان کرده بود، متمرکز شدند. می‌توان گفت میراث سقراطی، دل مشغولی آنان نبود. بنابر این در آکادمی دورانی گذشته است (حدود ۳۱۴ ـ ۲۷۰ ق.م) که در واقع هیچ خبری دربارهٔ فعالیّت‌های آن در دست نیست. وقتی که کار نگارش دوباره از سر گرفته شد، ریاست این مکتب با ارسسیلائوس[3] (۳۱۶ ـ ۲۴۱ ق.م) بوده است. با اقدام و ابتکار او، آکادمی همهٔ علاقه خود به فلسفهٔ نظری را رها کرد و به یک مکتب تند شک‌گرایی تبدیل شد. این تغییر جهت شگرف یکی از شگفت‌انگیزترین رویدادها در فلسفهٔ یونانی است. ما دلیل اساسی و منطقی آن را احتمالاً هرگز به نحو کامل نخواهیم دانست، امّا هر چه باشد، مطمئناً به فلسفهٔ اخلاقِ یونانی مآبی مربوط است و در فهم گرایش عمومی آن کمک می‌کند.

نتیجهٔ فلسفهٔ افلاطون، آن چنان که ارسسیلائوس تفسیر کرده، این نظر است که هیچ چیز را نمی‌توان شناخت. ارسسیلائوس خود را یک سقراط شکّاک وانمود کرد؛ او بر ضدّ هر قضیّه‌ای که به وی عرضه می‌شد محاجّه می‌کرد تا نشان دهد نه جانبِ مثبت و تصدیقِ آن و نه نقیض آن، هیچ کدام موجّه نیست و بنابر این، قبول آن را باید به حال تعلیق درآورد. لذا او و جانشینانش خیلی زود به عنوان «کسانی که حکم دربارهٔ هر چیزی را معلّق می‌کنند» شناخته شدند. منابعِ ما عصرِ آکادمی را نه تنها یگانه واکنش معقول در قبال محال بودن معرفت می‌شمرند، بلکه آن را «پاسخ صحیح و شرافت‌مندانه انسانِ حکیم» قلمداد می‌کنند. و این، به عبارت دیگر، یک طرز تلقّی اخلاقی است.

ارسسیلائوس فلسفهٔ خود را، یا دست‌کم بخشی از آن را، به عنوان انتقاد از جزم‌اندیشی رواقی‌گری بسط داد. در حالی که وی به نوبهٔ خود از طرف سقراطیان مورد این انتقاد قرار گرفته بود که زندگی کردن را غیرممکن ساخته است، او و جانشینانش مستدلّانه پاسخ دادند که می‌توان بدون تصدیق کامل چیزی، زندگی معقولی داشت. جزئیّات آن، پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را در این جا خلاصه کرد. آن چه باید بر آن

1- Speusippus.

2- Xenocrates.

3- Arcesilaus.

تأکید کرد دل مشغولی ارسیلائوس در بازگرداندن آکادمی به میراث سقراطی است؛ اگر چه تفسیری که او از میراث سقراطی دارد با تفسیر مکاتب دیگر کاملاً متفاوت است. ارسسیلائوس مطمئناً به عنوان یک افلاطونی در شک گرایی‌اش بی سابقه بوده است. امّا اسلاف آکادمیک بِلاواسطهٔ او، ظاهراً قبل از آن شروع کرده بودند که زندگی و فلسفهٔ اخلاقِ سقراط را، در واکنش به تفسیر مدرسی افلاطون که به وسیلهٔ اسپئوسیپوس و گِزنوکراتز انجام شده بود، دلیلِ اصلی گرایش به افلاطون قلمداد کنند.

برای آشنایی با اپیکورگرایی و رواقی‌گری، آگاهی از همهٔ فلسفه‌های اخلاقی بدیل که بیان خصه‌ای از آن‌ها هم‌اکنون گذشت، لازم است. اپیکوروس، و زنون که بنیان‌گذار مکتب رواقی‌گری بود، با سنّت متقدّم در فلسفهٔ اخلاقی آشنا بودند؛ اگرچه دانش آن‌ها دربارهٔ ارسطو احتمالاً اجمالی و سطحی بوده است و آن‌ها متعلّق به نسلی قدیمی‌تر از ارسسیلائوس بوده‌اند. نظریات آن‌ها را باید تلاش‌هایی رقیب در جهت ارائهٔ بهترین دلیل اساسی و منطقی برای سعادت، در جهانِ یونانی مآبی تلقّی کرد.

اپیکورگرایی

اگر این مکتب را صرفاً یک نظریّهٔ اخلاقی بدانیم، در این صورت به طور غلط‌اندازی ساده و بسیط خواهد بود. شبیه کورنائیان، اپیکوروس خیر را با لذّت یکی می‌دانست؛ امّا او با اساس قراردادن لذّت جسمانیِ آنی و فعلی موافق نبود. اپیکور مثل ارسطو قصد داشت شرایط رسیدن به سعادت دیرپا و بادوام را تعیین کند. او این شرایط را بر فرض‌های ذیل بنیان نهاد: اوّل آن که، لذّت روحی بر لذّت جسمانی ترجیح دارد زیرا به دلیل یادآوری و انتظار رسیدن به آن، بادوام‌تر است و بدین سان می‌تواند برای خنثی کردن درد کنونی کارگر افتد؛ دوّم آن که، برآورد عقلانی در باب منابع‌های لذّت و درد، بهره‌مند بودن از زندگی‌ای را، که در آن لذتِ دیرپا بر درد گذرا غالب باشد، امکان‌پذیر می‌سازد؛ سوّم، لذت همان نبودِ درد است. اگر نبودِ درد ناگهان اتفاق افتد، لذت نمی‌تواند افزایش یابد. (این فرض سوّم بسیار مهم است زیرا اپیکو را به این نتیجه می‌رساند که: «به محض آن که دردِ خواستن از بین برود، به هیچ چیز نیازی نخواهیم داشت»)؛ چهارم این که، فقط لازم است آن امیال و خواهش‌هایی ارضا شوند که

«ضروری و طبیعی» هستند؛ پنجم، اگر چه لذت، یگانه خیر ذاتی است، امّا سعادت مصلحت‌اندیشی و فضیلت‌های اخلاقی دیگر هم به عنوان خیراتِ واسطه‌ای و ابزاری نیاز دارد «زیرا فضایل به طور طبیعی با زیستن لذت‌مندانه مربوط هستند و زیستن لذت‌مندانه هم از این‌ها جدایی‌ناپذیر است.»

این در اصل پایه و اساس فلسفهٔ اخلاق اپیکوریان است ـ زندگی مشتمل بر بی‌نیازی و استغنای لذّت‌بخش که محقّق ساختن خواهش‌هایی را که به خطا کاری انسان منجر شود، کنار می‌نهد (مقایسه کنید با میراث سقراطی). مع هذا اگر همهٔ مطلب همین باشد، اپیکورگرایی با آن چه کورنائیان بعدی مطرح کرده‌اند تفاوت کمی خواهد داشت. در واقع هدف رسمی اپیکورگرایی، لذت یا حتّی نبودِ درد نیست بلکه «رهایی از اضطرابِ خاطر» است (شبیه پیرهون، که می‌گویند اپیکوروس او را ستوده است). همین اصطلاح است که ما را به بارزترین مشخصّهٔ فلسفهٔ اخلاق اپیکوری ـ وعدهٔ نیل به سعادت از طریق از میان برداشتن اسبابِ اساسی تیره روزی ـ سوق می‌دهد. این اسباب و علل عبارتند از دو قسم باور خطا: یک مجموعه از این باورهای خطا ارزیابی نادرست خیرات به عنوان لذاتی که به آن‌ها نیازمندیم و بدی‌هایی به عنوان آلامی که باید تحمّل کنیم است؛ مجموعهٔ دیگر، از فلسفهٔ اخلاق فراتر رفته به دو واقعیّت دربارهٔ جهان مرتبط می‌شود: «خدایان مایهٔ ترس نیستند و مرگ نگرانی ندارد.»

اپیکورو با پرداختن به طبیعیات دموکرتیوس (حدود ۴۶۰ ـ ۳۷۰ ق.م) بر این امر استدلال می‌کند که جهان فقط از مادّهٔ در حال حرکت[1] ترکیب یافته است. خدایان فقط چهره‌ها و قسمت‌هایی از عالَم‌اند که به نظم یا غایت عالم کاری ندارند. جهان هدف ندارد و فرآیندهای آن، اگر چه زیر بار تحقیقات علمی می‌روند، امّا فقط به صورت تصادفی برای زندگی انسان سودمند و کاراً واقع می‌شوند. انسان‌ها شبیه همهٔ عناصر پیچیدهٔ دیگر، ترکیبات اتمی ناپایداری هستند که هنگام مرگ، اجزا و اتم‌های آن‌ها پراکنده می‌شود و به موجبِ آن، احتمال هستی یافتن درباره آن‌ها منتفی می‌شود. بدین‌سان، طبیعتِ اتمی، همهٔ زمینه‌های ترس از خدایان و نیز ترس از مرگ را از بین می‌برد.

بنابراین، انسان‌ها در جهانی که از نظر ارزشی به طور تغییرناپذیری خنثی است، دوره

1- matter in motion.

وجودی کوتاه مدتی دارند. اپیکوروس فکر می‌کند همین که خطاهای مرتبط به تیره‌روزی برطرف شوند، عقل می‌تواند میل طبیعی ما به لذّت و تنفّر طبیعی ما از درد را به سوی‌ملاک‌هایی سوق دهد که ما را بر زندگی آرام و آسوده توانا سازد. امّا همان‌گونه که قبلاً مشخص شد، آرامش و آسودگی به طور قاطعی به محدود ساختن امیال و خواهش‌ها بسته است. به خصوص شناخت شأن صرفاً موقّت یا قراردادی ترتیبات سیاسی و در طلب قدرت به مثابه امر مطلوبِ طبیعی نبودن، ضروری است. اپیکورگرایِ هوش‌مند «با آرامش» زندگی را به سر می‌برد و امنیّت و سعادت خود را با ارتباط و معاشرت با دوستان همفکر[1] فزونی[2] می‌بخشد.

رواقی‌گری

اپیکوریان برای فلسفهٔ اخلاق خود اصالتی بیش از مقدار موجّه قائل بودند. رواقیان، بر عکس، مشتاق بودند که آنان را «سقراطی» بنامند. وقتی که زنون در آتن در ایوان نگارین (Stoa Poikle)، که بالاخره نام خود را بر روی این مکتب نهاد) تدریس را آغاز کرد، مواضع اخلاقی او شباهت زیادی با سقراطیان کَلبی داشت. زنون نیز مانند کلبیان معتقد بود که خوشبختی نه با لذّت یا تحصیل همهٔ «خیراتِ» محدود، بلکه فقط با پرورش عقل حاصل می‌شود. پرورش عقل که کمالِ طبیعت انسان است، خود را در دانشِ اخلاقی یا مجموعه‌ای از فضایل آشکار می‌سازد؛ به گونه‌ای که شخصِ واقعاً عاقل، همواره حکیم، عادل، شجاع و یا خویشتن‌دار خواهد بود. سعادت که فقط از طریق فضیلت فراهم می‌آید، حالتی مطلق است که با هیچ چیز دیگر کم و زیاد نمی‌شود. یک حکیم رواقی که دارای فضیلت است، همهٔ خیرات را واجد است. خصلتِ اخلاقیِ وی به او این توانایی را می‌دهد که «در طول حیات خود با آرامش به سر ببرد.»

راهِ دیگر توصیف آرمان اخلاقی رواقیان، «زندگی در توافق و سازگاری با طبیعت» است. تنها موجودی که توجّه سقراط و کلبیان را به خود جلب کرده بود، انسان بود. امّا زنون به مثل اپیکوروس دلبستهٔ بررسی و تحقیق در باب جایگاه انسان در کلّ جهان بود، اگر چه به نتایجی کاملاً متضّاد با اپیکوروس رسید. بنابر رواقی‌گری سنّتی، جهان مادّی، موجود زندهٔ واحدی است که حیات و نظم خود را از طریق قدرتی که ایشان آن را خدا یا

1- like minded.

2- augmenting.

عقل (logos) یا نفخهٔ الهی (pneuma) می‌نامند، به دست آورده است. جهان مادّی تصادفی نیست، بلکه اثر ضروری یک موجود عاقل و با شعور فوق بشری[1] است که آن را چنان طرح‌ریزی کرده که دارای بهترین ساختار ممکن برای انسان‌های ساکن در آن، باشد. ما به مثابه موجوداتی که دارای سرشتی هوشمند هستند، «اجزائی» از عقل الهی هستیم. «در توافق با طبیعت به سر بردن» نه تنها به کمال رساندن انسانیّت خود است بلکه پذیرش و هماهنگ ساختن خود با هر پیشامدی است؛ زیرا هر پیشامدی در تحلیل نهایی بخشی از نظام کلّ است.

رواقیان نظریّهٔ اخلاقی خود را با شرح تمام جزئیّات، استادانه از کار درآوردند. آن‌ها نوشتارهای مهمّی در باب موضوعاتی مثل ارتباط بین عمل و میل، تمایز بین نیّات و نتایج و [نیز] تحلیل عواطف ارائه کردند. امّا مهم‌ترین هدف این پژوهش، تأکید بر جنبهٔ «در سازگاری با طبیعت زیستن» است. در [مکتب] اپیکوری، همان طور که بیان شد، جهان مادّی خالی از هدف، ارزش و جهت‌مندی عاقلانه است؛ این مکتب هیچ دلیلی مبنی بر این که باید به شیوه‌ای خاص زیست، فراهم نمی‌آورد. در مکتب رواقی همچون [مکتب] افلاطون، خیر و هماهنگی واقعیاتی طبیعی دانسته شده‌اند. یک شخصیت اخلاقاً خوب، جهان کوچکی از نظم الهی است که در افعال غایت‌گرایانهٔ عقل الهی متجلی شده است.

بنابر این، یک شخصِ دارای طرز فکر رواقی، فردی است که کلّ جهان نزد او ساختارِ یک شهر کاملاً منظّم را دارد. این ساختار، فراتر از ترتیبات و توافقات قراردادی سیاسی است؛ همان طور که ارزش‌های رواقی از امور مهم و در خور توجّه که به طور سنّتی بر چیزهایی مثل سلامتی، ثروت و شهرت بمثابه شرایط سعادت تطبیق می‌شد، فراتر است. رواقیان منکر آنند که این‌ها «خوب» و اضداد این‌ها «بد» باشد. آنان طبیعی بودن و معقول بودنِ ترجیح دستهٔ اول بر دستهٔ دوّم را می‌پذیرند امّا بر این امر هم اصرار دارند که سعادت، به این امور وابسته نیست.

فلسفهٔ رواقی در طی قرن‌ها دچار تعدیلات گوناگونی شد و موضوع‌های عمدهٔ اخلاقیِ آن غالباً مجزا از جنبه‌های برجسته و نمایان که در بالا به اختصار بیان شد، عرضه شدند. [امّا] در این جا بر این شیوه تکیه شد، زیرا ظاهراً این روش در فهم مراجعهٔ

1- superhuman.

ابتدایی به فلسفه در دوران یونانیِ مآبی، نقش محوری دارد. در حالی که فلسفهٔ اخلاق اپیکوری متضمن کناره‌گیری از سیاست است، رواقی‌گری از طرفداران خود می‌خواهد که خود را «شهروندان جهان» بدانند.

در اخلاق یونانی مآب چه چیز یونانی مآبانه است؟

رواقی‌گری و اپیکورگرایی اولین فلسفه‌های یونانی هستند که چشم‌انداز کامل طرفداران خود جهان را به وضوح به رسمیت شناخته‌اند. به این لحاظ، وجوه مشترک زیادی با ادیان، احزاب سیاسی و دیگر سازمان‌های مشابه آن‌ها دارند. دربارهٔ کسی که به رواقی یا اپیکوری‌گری ملتزم و پای‌بند باشد، بسیار چیزهای بیش‌تری می‌دانید تا آن کس که عنوان «افلاطونی» یا «ارسطویی» را با خود همراه دارد. در پرتو نگاه بصیرت‌مندانه، قطعی به نظر می‌رسد که این جهت‌گیریِ جامع، آن‌ها را بر رقبای ایشان در فلسفهٔ اخلاق، تفوّق بخشید. این دو مکتبِ جدید یک انتخابِ اساسی را، نه تنها میان لذت یا فضیلت به مثابه خیر اعلی، بلکه میان شیوه‌های فهم جهانی که در آن به سر می‌بریم، در عالم یونانی مآب به مردم عرضه داشتند. افلاطون و ارسطو نیز همهٔ این‌ها را به بحث درآورده بودند امّا فلسفهٔ اخلاق آن‌ها، مخصوصاً فلسفهٔ اخلاق ارسطو، زمینهٔ سیاسی‌ای را برای جهان یونانی مآب در نظر گرفته که انعطاف و بین‌المللی بودن لازم را نداشت. یکی از ویژگی‌های برجستهٔ فلسفهٔ اخلاق یونانی مآبی جدایی آن از سیاستِ عملی و از مردسالاری و برتری نژادی و وابستگی و علاقه‌مندی حیثیتی به نَسَب، شأن و ثروت است که در نظام ایالت شهریِ طبقاتیِ یونانی وجود داشت.

فردگرایی و فارغ بودن از تعصّبات میهنی، غالباً و بحقّ، از وجوه ممیّزهٔ جهان یونانی مآب لحاظ می‌شوند. یکی دیگر از خصوصیّت‌های آن، که غالباً ذکر شده، دل‌مشغولی با بخت و تقدیر است. اپیکوریان و رواقیان هم نسخه‌های یکسانی برای دستیابی به سعادت ارائه کرده بودند که برای هر کس در هر جا عملی بود و مستلزم کم‌ترین تغییرات را در اوضاع و احوال بود. در هر دو نظام، هر فرد دربارهٔ سعادت خویش مسؤول است. این دو نکتهٔ اخیر همان طور که نشان داده شده، به هیچ وجه چیز تازه‌ای نبود بلکه بخشی از میراث سقراطی را تشکیل می‌داد. اما می‌توان حدس زد که اکثر تابعینِ بلافصل او،

شور و حرارتِ او را در تشویق مردم به این که بیش‌تر متوجّه روح خود ـ و نه بدنِ خویش ـ باشند، نداشتند. اگرچه رواقیان و اپیکوریان در زمینهٔ کارِ سیاسیِ سازمان‌دهی شده، بحثی نداشتند امّا هر دو فلسفه، بسیاری از موفقیّت‌های خود را مرهون این واقعیت بودند که از سوی مردانی پایه‌گذاری شدند که همانند سقراط برخوردار از جذابیّتِ فرّهی و اعتدال شخصیت بودند. زنون و اپیکوروس صرفاً نظریّه‌پردازانی اخلاقی نبودند. این دو به اصولی که به دیگران تعلیم می‌دادند وفادار بودند و بدین سان به درکِ سنّت غربی از فلسفه به مثابهٔ «هنر زیستن» وثاقت بخشیدند.

Bibliography

Bailey, C. *The Greek Atomists and Epicurus.* Oxford: Clarendon Press, 1928.
Forschner, M. *Die stoische Ethik.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.
Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy.* Translated by E. S. Haldane, and F. H. Simson. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1974 [1833–36]. The modern history of Hellenistic ethics begins with Hegel. He is responsible for the view that Stoicism and Epicureanism are one-sided "dogmatisms," contrasting thereby with "Plato's and Aristotle's speculative greatness." Although Hegel's assessment is no longer fully acceptable, much that he wrote remains acute and suggestive.
Hicks, R. D. *Stoic and Epicurean.* New York: Russell, Russell, 1961 [1910].
Hossenfelder, M. *Die Philosophie der Antike. 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis.* Beck: Munich, 1985.
Long, A. A. *Hellenistic Philosophy, Stoics, Sceptics, Epicureans.* 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 1986.
Long, A. A., and D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers.* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Collection of texts in original language and translation; commentary.
Mitsis, P. *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.
Pesce, D. *Introduzione a Epicuro.* Bari: Laterza, 1981.
Pohlenz, M. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung.* 2nd ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
Sandbach, F. H. *The Stoics.* London: Chatto & Windus, 1975.
Schofield, M., and Gisela Striker, eds. *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Zeller, Eduard. *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Edited by E. Wellmann. 5th ed. Leipzig, 1923 [1844–52]. See vol. III.1. Hegel strongly influenced the approach taken by this great nineteenth century historian of Greek philosophy. For an abridged translation, see *Stoics, Epicureans and Sceptics*, translation by O. Reichel (London, 1880).

۴

فلسفه اخلاق رومی

نویسنده: ا.ا. لانگ

مترجم: امیر دیوانی

در نتیجهٔ استیلای مردمان یونانی زبان در خلال قرن دوم پیش از میلاد، جمهوری روم در معرض نفوذ همه جانبهٔ فرهنگ یونانی مآبانه، و از جمله فلسفهٔ آن قرار گرفت. رومیان از سنّت فلسفی بومی بی‌بهره بودند و نگرش اصلی حکومتشان نسبت به دیدار با فلاسفهٔ یونانی خصمانه بود. هنگامی که سه تن از این فلاسفه در سال ۱۵۵ پیش از میلاد به عنوان سفیر از آتن به روم آمدند و در آن جا سخنرانی کردند، کاتون[1] (۲۳۴ ـ ۱۴۹ ق.م) سیاست‌مدار محافظه کار، سِنا را متقاعد کرد تا جایی که ممکن است هر چه سریع‌تر فعالیت دیپلماتیک را فرو نشاند «تا این که این مردان به مدارس خود بازگرداند و برای فرزندان یونان سخن برانند، و جوانان روم همچون گذشته به قوانین و قضاوت خود گوش فرا دهند.» (پلوتارک[2]، کاتون کبیر، ۲۲). فیلسوفان یونانی در خلال دورهٔ حکومت جمهوری، در روم مدارسی تأسیس نکردند، امّا برخلاف کاتون، بسیاری از رومیان اشرافی محرمانه به حمایت از ایشان تمایل داشتند و آن‌ها را به عنوان معلّم خصوصی فرزندان خود استخدام کردند. عدّهٔ کمی از رومیان در قرن اوّل پیش از میلاد، که سیسرو (۱۰۶ ـ ۴۳ ق.م)، نمونهٔ معروفی [از آن‌ها] است، تحصیلات خویش را با مطالعه در مدارس فلسفی آتن و با آموختن فصاحت یونانی و دلبستگی مادام‌العمر به این موضوع (فلسفه) تکمیل کردند. چنین مطالعه‌ای یک عنصر عملی داشت. دانش بلاغت در تربیت رومیان جاه‌طلب نقش اساسی داشت. فلسفهٔ یونان با احتجاج و پیراستن مفاهیم، آموزشی را به دست می‌داد که می‌توانست یک شنوندهٔ رومی را تحت تأثیر قرار دهد.

امّا روم، بدون وابستگی به یونان، دارای سنّت اخلاقی بسیار استواری بود. دلبستگی به حفظ این سنّت بود که نگرانی‌های کاتون را از آن چه ممکن بود فلاسفه با جوانان

1- Cato.

2- Rusculan Disputatuins.

رومی انجام دهند، برانگیخت. «جوانان» در این جا به معنای مردان جوان است، زیرا مفهوم اصلی اخلاق رومی، فضیلت (virtus) بود، که معنای لفظی آن «مردانگی» است، واژه‌ای که از لفظ مرد، vir مشتق است. هرچند کاربرد واژهٔ virtus برای اشاره به فضیلت زنان نیز همچون مردان ممکن بود، [امّا] در فرهنگ رومی اشارهٔ مذکر گونهٔ آن غلبه داشت، به طوری که حتّی سیسرو، با این که با مفهوم غیر جنسی فضیلت آشنا بود، بر ریشهٔ لغوی virtus تأکید می‌کند و اظهار می‌دارد که این واژه مخصوصاً به ازای پایداری است. (فضیلت خاص مردان، مجادلات توسکولانی[1] ۲/۴۳). virtus علامت قاطعی بر شایستگی یک مرد بود که از طریق توانایی و میل به انجام اعمال بزرگ در حقّ کشور و خویشان، به دست می‌آمد. virtus محرک رسیدن به «افتخار» بود و افتخار پاداش آن. یک حکمت قدیمی رومی این مطلب را چنین بیان می‌کند که «[virtus مردانگی‌ها] خفته و خاموش‌اند مگر این که شهرتشان به همه جا گسترش یابد.» همچنین یک «مرد خوب» انتظار می‌رفت که «عاقل» یا «زیرک»، «عادل»، «وظیفه شناس»، «میانه رو» و... باشد. این اوصاف، هر چند «اجزای» رسمی virtus نیستند، [امّا] فرض شده که با آن همراهند. virtus در استعمال اوّلیه‌اش متضمن ثروت یا اصل و نسب ممتاز و اشرافی نبود؛ الگوی «مرد خوب» برای کاتون متأخر یک کشاورز است.

آن چه اخلاق رومی را شایستهٔ بررسی و توجه عقلانی می‌سازد ارتباطی است که میان این دسته افکار و اندیشه‌های بومی و فلسفه اخلاق یونانی، مخصوصاً مکتب رواقیان، رو به توسعه گذاشت. در زمانی که رومیان به انتقال فلسفهٔ یونانی به لاتین مبادرت کردند (اواسط قرن اوّل پیش از میلاد) زندگی سیاسی در ایتالیا در آشفتگی کامل بود. کشمکش‌های داخلی که به علاوه چیزهای دیگر محصول ناتوانی حکومت مرکزی در جلوگیری از جنگ و تعارض رهبران گروه‌های نظامی بود برای ده‌ها سال کشور را ویران کرده بود. این جنگ‌های داخلی در دورهٔ کوتاه حکومت استبدادی (۴۸ ـ ۴۴ ق.م) جولیوس سزار[2] (۱۰۲ یا ۱۰۰ ـ ۴۴ ق.م) پایان یافت. این حکومت پس از کشمکشی دیگر، با دیکتاتوری برادر زادهٔ بزرگ او و وارث منتخب او اکتاوین[3] (۶۳ ـ ۱۴ ق.م)، کسی

1- Tusculan disputations.
2- Julius Caesar.
3- Octarian.

که با نام آگوستس دوره‌ای را آغاز کرد که ما آن را دورهٔ امپراتوری روم می‌نامیم، دنبال شد. دو تن از پیشگامان نوشتارهای فلسفی به لاتین، یعنی لوکرسیوس[1] (۹۵-۵۵ ق.م) و سیسرو که در طول اغتشاش این دوره به سر می‌برند، تذکرات اخلاقی را دربارهٔ [حلّ] این اغتشاش [به نوشته‌های خود] افزودند. لوکرسیوس منظومهٔ بزرگ خود (دربارهٔ طبیعت اشیا) را به عنوان شرح مفصّل فلسفهٔ طبیعت اپیکوری طراحی کرد. سیسرو در یک سلسله مقالات بلندپروازانه، بسیاری از نظریه‌های مکتب‌های فلسفی یونانی مآبانه را شرح داد. این دو نویسنده، فیلسوفان حرفه‌ای نبودند و خود را اساساً به عنوان مروّجان اندیشه‌های یونانی معرّفی می‌کردند. با این حال در بسیاری از جاها، نظریات خود را دربارهٔ جهان معاصر بیان می‌کنند، بالاتر این که، آن‌ها اطلاعات فلسفی خود را در خدمت اظهار نظر دربارهٔ مسخ و تباهی فضایل رومی در دنیای معاصر خود به کار می‌بردند. عمدتاً بحران‌های سیاسی جمهوری روم بود که تأمّل فلسفی را در روم برانگیخت.

برای این که بدانیم چرا وضع از این قرار بود، لازم است به سنّت اخلاقی‌ای که پیش‌تر خطوط کلّی آن ترسیم شد، بازگردیم. قدردانی[2]، افتخار[3]، مدح[4]، نام و آوازه[5]، این‌ها فقط پاداش تدارک دیده شده برای virtus، نبودند؛ [بلکه] تحصیل این امور برای «مرد خوب» شدن، اساسی بود. سالوست[6] مورّخ (۸۶-۳۴ ق.م)، هم عصر سیسرو، در کتاب *جنگ با کاتیلاین* خود ترقی روم را به «شور و هیجانِ برای افتخار» نسبت داده می‌نویسد (بخش ۲/۹): «به نظر من مردی واقعاً زنده است که خود را وقف کار خطیری کرده و برای به دست آوردن آوازهٔ یک عمل شکوه‌مند یا رفتار خوب، مصمم است.» این ایدئولوژی رقابت شدیدی را برمی‌انگیزد. بعد از کشاورزان مقتصد[7] کاتون، اگر اصلاً وجود داشتند، همان طور که آثار تاریخی ما روشن می‌سازد، مردانی آمدند که برای پیشی گرفتن از یکدیگر در ثروت، قدرت و اصل و نسب اشراقی، رقابت می‌کردند. هیچ یک از این امور سازنده virtus آرمانی نیست، امّا قدردانی از سوی دیگران که لازمهٔ این

1- Lucretius.
2- fame.
3- praise.
4- honor.
5- recognition.
6- Sallust
7- frugal.

کیفیت است، به سهولت غایت فی حدّ نفسه فرض می‌شود. در روم، جایی که قدرت‌مندان بالقوّه [اشراف‌زادگان جوان که بعدها قدرت را به دست می‌گیرند] با هدف همتایی با اجدادشان یا فراتر رفتن از آن‌ها تربیت شده‌اند، شور و هیجان برای افتخار، غالباً جانشین virtus و ملازمات اخلاقی آن می‌شود. در زندگی افرادی چون پومپی[1] (۱۰۶ ـ ۴۸ ق.م) و قیصر، این مسأله آن قدر قوی هست که جنگ داخلی را برانگیزد.

این نکته‌ای است که سیسرو، در کتاب *دربارهٔ وظایف* خود، در حالی که مکتب رواقی را تنظیم می‌کند، پیوسته بر آن تأکید می‌نماید. وی در این کتاب فضایل رواقی را با virtus رومی هم‌ردیف می‌کند، همان طور که [این فضایل] در مردان گذشته تحقق یافته؛ مردانی که بر گفتهٔ خود پایدار بودند (fides)، مردانی که در ارتباطات خویشاوندی، درستی تزلزل ناپذیری را به نمایش گزاردند، مردانی که در زندگی عمومی خود بسیار وظیفه‌شناس بودند. سیسرو در حال رواقی کردن virtus رومی، می‌کوشد تا آن را از «شور و هیجان برای افتخار» جدا کند و آن طور که استدلال می‌کند این شور و هیجان است که سبب شده تا امثال جولیوس سزار انهدام قانون و آزادی را امری افتخار آفرین بدانند. سیسرو خود چنان رومی جاه‌طلبی بود که توانایی جداسازی کامل عمل قابل تحسین را از تحسین بالفعل نداشت. با این حال، وی در تنسیق مفهوم [honestum یعنی] «خوبی اخلاقی» موفق بود، مفهومی که جنبه‌های بر حسب قرار داد قابل تحسین virtus را اموری می‌دانست که به خودی خود مطلوبند.

virtus سنّتی رومی یک ویژگی اخلاقی مبتنی بر دلایل واضح و روشن نبود، یا چنین تحلیل نشده بود. امّا در شکل آرمانی‌اش معیارهایی را در باب رفتار و سلوک دربرداشت که هدف آن ایجاد و محترم شمردن خیر دیگران بود. «مرد خوب» سنّتی، هر کاری را که برای دیگران، جامعه، بستگان و دوستانش انجام می‌دهد، به خاطر فضیلت خود انجام می‌دهد. هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که وی خودش از این رهگذر شکوفا شود یا به خیر نایل شود و این نظر با فلسفه یونانی که در آن arete (فضیلتِ اخلاقی) سازندهٔ سعادت یا دست کم مؤثر در سعادت است، در تقابل جدّی است. آنیس شخصیت داستان ویرژیل (۷۰ ـ ۱۹ ق.م)، دیدو [معشوقهٔ خود] را به این دلیل ترک می‌کند که رابطهٔ عاشقانهٔ آنان با

1- Pompey.

وظیفه او به عنوان مؤسّس روم معارض است. ویرژیل در این قسمت از قصه (که در دورهٔ آگوستس و پس از سیسرو می‌نویسد) نشان می‌دهد که بهای قهرمانی، زیر پا گذاشتن امیال شخصی است. آنیس خودش مصداق virtus سنّتی است، امّا با یک تفاوت مهم و فاحش که چه بسا تأثیر سیسرو را منعکس می‌کند: وظیفه و احساس الزام، او را برمی‌انگیزد نه میل به افتخار. آنیس از این لحاظ بیش‌تر با مکتب رواقی توافق دارد تا با سنّت ماقبل فلسفی روم.

آنیس دارای یک ویژگی اخلاقی است. وی اعمال خود را نه با رجوع به تحسین همگنانش بلکه با درک آن چه از او به عنوان دیندار (pius) خواسته شده، اعتبار می‌بخشد. این صفت غیر قابل ترجمه، واژه‌ای است که ویرژیل برای نشان دادن سرسپردگی قهرمان داستانش به وظیفه‌ای که از طرف خدا بر انجام آن انتخاب شده است به کار می‌برد. آنیس به عنوان یک فیلسوف نشان داده شده است، بلکه نقش شخصی را بازی می‌کند که رومیان ممکن نیست بدون مدد از فلسفهٔ یونانی قادر به توصیف مفهومی آن باشند؛ کسی که حس خود از آن چه باید انجام دهد را درونی کرده و به آن حس همچون نمایشگر اعمالش می‌نگرد.

پیشرفت فلسفهٔ اخلاق رومی

از آن چه گذشت، باید روشن شده باشد که رومیان، کاملاً مستقل از فلسفه یونانی، دارای مجموعه‌ای نیرومند ـ هر چند بدون نظم و نسق ـ از مفاهیم اخلاقی بودند. تأکیدات سنّتی بر virtus، در حالی که به سبب رابطه‌اش با تصدیق و قبول عمومی، به شکل مشکوکی درآمده بود، رومیان آشنا با مکتب رواقی را پذیرای این آموزه کرد که: فضیلت اخلاقی فی حدّ نفسه برای ساختن بالاترین خوبی [summum bonum] کافی است. در فلسفه رواقی، شهرت، ثروت و نسب اشرافی مزیت به حساب می‌آمدند امّا برای شکوفایی انسانی کاملاً غیر ضروری بودند. بدین ترتیب اخلاق رواقی می‌توانست به عنوان ابزاری برای توجیه بخشی از ارزش‌های ماقبل فلسفی به کار آید، در عین آن که ادلّه‌ای برای ردّ وابستگی آن ها به کامیابی و تحسین خارجی نیز فراهم می‌آورد. افزون بر این، رواقیان نظریه‌ای را در باب «کارهای مناسب» (kathekonta) توسعه دادند که به عنوان قواعد

اخلاقی برای تعیین این که در اوضاع و احوال خاص مردم چگونه باید عمل کنند، به کار می‌آمد. این [کارها] بر اساس درک «معقولی» از طبیعت آدمی از منظرهای خاص احترام به خود و احترام به دیگران بود. رومیان مستقل از مکتب رواقی، دارای مفهومی بودند که آن را officium می‌خواندند. این واژه، مانند مشتق انگلیسی‌اش [یعنی] «پُست، مقام و وظیفه» بر کارها یا نقش‌ها و رفتاری که برای انجام این کارها مناسب است، دلالت می‌کند. رومیانی که با مکتب رواقی مواجه شدند به سهولت توانستند مفهوم رواقی «کارکردهای مناسب» را با نظریهٔ سنّتی خود دربارهٔ شایستگی انجام وظایفی که به عهده گرفته بودند، وفق دهند.

سیسرو، در کتاب (دربارهٔ وظایف) که قبلاً بدان اشاره شد، می‌کوشد تا سه کار را انجام دهد: اوّلاً، او یک سلسله از اعمال شایسته را توضیح می‌دهد، در حالی که آن‌ها را بر چهار فضیلت اساسی یعنی حکمت، میانه‌روی (عفّت)، شجاعت و عدالت مبتنی می‌کند که به عنوان کمالات طبیعت آدمی شمرده شده‌اند؛ ثانیاً، وی استدلال می‌کند که تعارض حقیقی میان اخلاق و مصلحت غیر ممکن است؛ ثالثاً، این نوع تعارض‌های ظاهری را توضیح داده، از میان برمی‌دارد. وی درباره دو کار اوّل می‌گوید که [آن‌ها] در پی کار فیلسوف رواقی، پانایتیوس[1] (۱۸۰ ـ ۱۰۹ ق.م) است. نکتهٔ اخیر اهمیت زیادی برای تاریخ فلسفه اخلاق رومی دارد. پانایتیوس، یک یونانی رُدسی[2]، مدت قابل توجهی را در اواخر قرن دوّم پیش از میلاد در روم گذراند. او از طرف دو رومی برجسته یعنی اسکیپیون آفریکانوس[3] (حدود ۱۸۵ ـ ۱۲۹ ق.م) و ولالیوس[4] (حدود ۲۰۰ ق.م) حمایت شد و دلیل خوبی وجود دارد که گمان کنیم تجربهٔ او از روم بر تفسیرش از اخلاق تأثیر گذاشته است.

در اصل، حمله اصلی فلسفهٔ اخلاق رواقی به یک مکتب سقراطی تندرو بود. زنون زیر نفوذ [مسلک] کلبی، یک نظریه سیاسی را پدید آورد که نهادهای اساسی زندگی جامعهٔ یونانی را زیر سؤال برد. زنون مخصوصاً هیچ مبنایی در طبیعت برای مالکیّت شخصی نمی‌دید. بعضی از رواقیان متأخّر، که یقیناً پاناتیوس از آن جمله است، از

1- Panaetius.
2- Rhodes.
3- A Fricanus.
4- Laelius.

افراط‌گرایی زنون آشفته شدند. سیسرو در کتاب (دربارهٔ وظایف) از روی تحقیر دربارهٔ کلبیان سخن می‌گوید و از حق مالکیّت اشخاص نسبت به آن چه به طور قانونی به دست آورده‌اند، دفاع می‌کند. آن چه ما می‌توانیم از این اظهارات و سایر اظهارات وی در آثارش استنتاج کنیم این است که علاقهٔ پانایتیوس به سست کردن ایده‌آلیسم تندرو مکتب رواقی پیشین و وفق دادن این فلسفه با ساختارهای نیرومند، موجود است. هر چند سیسرو مقلّد برده‌وار پانایتیوس نبود، واضح به نظر می‌رسد که مخاطبان اصلی مدل اخیر، طبقه بالای رومیان بودند، چنان که آنان یقیناً مخاطبان خود سیسرو هم بودند. این بدان معنا نیست که پانایتیوس [سمت و سوی] نظریهٔ اخلاقی را به طرف خواص تغییر داد. رواقیان متقدم برخلاف اپیکوریان بیان کرده بودند که مرد عاقل ایشان (salva virtute) به سیاست می‌پردازد. آن چه احتمالاً پانایتیوس انجام داد، تأکید بر سازگاری میان یک نگرش و عمل اخلاقی رواقی موجود[1] و ارزش‌های آرمانی نخبگان رومی با تاکیدشان بر خدمات و دستاوردهای سیاسی بود.

همان طور که در بالا اشاره شد، virtus سنّتی رومی، پیوسته در خطر انحراف به جادهٔ ظالمانه قدرت و شهرت بود. سیسرو به گمان قوی به پیروی از پانایتیوس چارچوبی مفهومی را فراهم می‌آورد تا اشخاص را بر تحلیل فهم خودشان از این که کیستند و چه عملی بر آن‌ها واجب است، توانا کند (**کتاب *دربارهٔ وظایف***، ۱، ۱۱۷ ـ ۱۰۷). او پیشنهاد می‌کند که هر یک از ما «چهار شخصیت» (یا نقش، personae) دارد. اوّلین آن‌ها، شخصیت فرد به عنوان موجودی انسانی است، یعنی به عنوان عامل اخلاقی؛ دوّم، استعداد جسمانی، ذهنی و خُلقی (عاطفی) اوست؛ سوم، اموری است که از سر تصادف یا اتفاق برای شخص واقع می‌شود (مانند سمت‌های عمومی، ثروت و اصل و نسب اشرافی است)؛ و چهارم و «مشکل‌ترین مسأله در میان همه» چیزی است که ما برای خود انتخاب می‌کنیم. طبق این پیشنهاد، خودکاوی در سراسر این خطوط، به نحو آرمانی منجر به حالتی عمل شود که هم قوانین اخلاقی عام را محترم می‌شمارد و هم، متناسب با شخصیت حقیقی فرد است. مردم باید آشکارا هر هدفی (مثلاً سمت و مقامی برتر) که با طبیعت آن‌ها سازگار نیست، یعنی هدفی که برای انجام آن کاملاً مجهّز نیستند. رد کنند.

1- would - be.

[پیام] ضمنی این توصیه نفی موازین مقرّر شده از خارج است ـ انسان در این جا درباره زندگی معیار برای رومیان جاه طلب به فکر می‌رود ـ به عنوان قوانینی است که بالضروره با «فرد»[1] و به تحلیل دقیق‌تر با «شخصیت واقعی او»[2] متناسب‌اند.

ارزش‌های سنّتی رومی مبتنی بر تحلیل‌های درون نگرانه و نظارت شخصی نبود؛ بلکه همگنان یک انسان به او می‌گفتند که وی باید چطور عمل کند. در این فقره از [نوشتار] سیسرو، ما به اوّلین نمونه رومی که [شخص] به «خودش» به عنوان مسؤول اخلاقی دل مشغول است، برمی‌خوریم. خود سیسرو این نکته را بسط نمی‌دهد، احتمالاً چون دلیلی ندارد تا خود را از آن جنبه‌های سنّت رومی که تحسین کرده است، جدا کند. از سوی دیگر، برای رواقیان دورهٔ امپراتوری، مراقبت و توجه به «خود»، کانون اصلی اخلاق شد.

هر چند پانایتیوس به یونانی می‌نوشت، امّا می‌توان به نحو معقولی وی را عامل اصلی (اوّلی) ترویج «رواقی‌گرای رومی» دانست. رواقی‌گرای در شکل پیشین یونانی‌اش فلسفه‌ای بود که اخلاق آن بر اساس الهیّات طبیعی بود: آدمیان باید عقلانیّت خود یعنی لبّ طبیعت انسانی خود را، کامل کنند، زیرا عقلِ به کمال رسیده با فضایلی که دارد، قرینه و نظیر انسانی نظم و هماهنگی طبیعی است که حکمت الهی آن را بر پا داشته است. به گواهی کتاب سیسرو (**دربارهٔ وظایف**)، پانایتیوس در حالی که توجّه خود را به طبیعت آدمی معطوف نمود، تلاش کرد تا این بعد فیزیکی و الهیّاتی را بی‌اهمیت نشان دهد. (همان اندک چیزی که راجع به فیزیک او معلوم است، نشان می‌دهد که بسیار غیر عادی[3] بود). دلایل پانایتیوس برای انجام این کار هر چه باشد، نتیجه آن، دست کم در اقتباسی که سیسرو از اثرش به عمل آورده است، مجموعهٔ منظم و مفصّلی از قواعد اخلاقی است که بر اصول عام مبتنی است امّا به نحو اصول شناسانه[4] شرح داده شده است.

سیسرو به عنوان یکی از قربانیان جنگ‌های داخلی، کتاب (دربارهٔ وظایف) را کمی پیش از مرگش نوشت. این اثر در این جا به سه دلیل مورد تأکید قرار می‌گیرد: اوّلاً، این تنها رسالهٔ فلسفی اوست که اختصاص به مکتب رواقی دارد. سیسرو به ظاهر عضو

1- who.
2- one is.
3- heterdox.
4- casuistically.

آکادمی (افلاطون) بود و در همه جا، هر چند نسبت به مکتب رواقی ولی دارد، ترجیح می‌دهد که خود را به انعطاف ناپذیری عقیدتی مدرسه‌ای متعهد نکند؛ ثانیاً، بیش از هر رسالهٔ دیگر او، کتاب *دربارهٔ وظایف* عمیقاً ریشه در تجربهٔ سیاسی خود او دارد. در این کتاب هم نظریه و هم نمونه‌های خوب و بد از تاریخ روم گرد آمده است، که این مثال‌ها همچون ارجاعات به زندگی خودش، به عنوان شعاری نیروبخش برای تقویت سیاسی و اخلاقی به‌کار می‌آید. این پرداخت پردغدغه و وقت‌گیر که شیوهٔ نوشتار آن ویژگی رومی دارد، برای توضیح سومین نکته ما را یاری می‌کند، یعنی تأثیر زیاد این اثر بر دوره‌های بعد مخصوصاً دورهٔ رنسانس که سیسرو در آن به عنوان مدافع آزادی جمهوری خواهانه به شمار می‌آمد.

برای مورخان جدید اخلاق، ارزشمندترین اثر سیسرو که کمی پیش از کتاب *دربارهٔ وظایف* نوشته شده، رسالهٔ *غایات خوبی‌ها و بدی‌ها*[1] است. وی در این کتاب، اخلاق مکاتب یونانی مابعد را شرح و نقد می‌کند و به این ترتیب این آموزه‌ها را به لاتین ترجمه کرده اطلاعات ارزنده‌ای راجع به آن چه اگر او ذکر نمی‌کرد از دست می‌رفت، ارائه می‌کند. همچنین در این کتاب که شخصیت رومی سیسرو کاملاً ظاهر می‌شود، امّا این اثر کم‌تر نمایانگر اخلاق رومی است تا دو رسالهٔ پیش‌تر او یعنی رسالهٔ *دربارهٔ جمهوری* و *دربارهٔ قوانین*. سیسرو در هر دو کتاب که عنوانشان نظیر عناوین کتاب افلاطون است، ترکیب اخلاق یونانی و ارزش‌های رومی را که خود ساخته است، ارائه می‌دهد.

حال و هوای رومی در توجه خاص سیسرو بر رفاه و پیشرفت سیاسی، کاملاً آشکار می‌شود. در آغاز رسالهٔ *دربارهٔ جمهوری* به عزلت و خلوت گزینی[2] اپیکوری به عنوان هدفی برای زندگی، می‌تازد در حالی که تأکید می‌کند «طبیعت» آدمیان را به فداکاری می‌کشاند و اهمیتی ندارد که برای «دفاع از امنیّت عمومی» چه بهایی بپردازیم. در همین متن، وی «حکومت» را کاربرد[3] اصلی virtus قلمداد می‌کند، در حالی که احتجاج می‌کند قانونگذاران، و نه فیلسوفان، سرچشمه‌های مؤثر در اخلاق بوده‌اند. (در این جا ناشکیبایی خاص رومی در برخورد با نظریّه اخلاقی مشاهده می‌شود). امّا در رسالهٔ

1- De Finidus Bonorum Et Mabrum. 2- retirement.

3- use.

دربارهٔ قوانین، سیسرو در حالی که در آموزه‌های «فلسفی» مربوط به طبیعت آدمی، در جست و جوی توجیهی برای قانون است، این تحلیل‌ها را یک مرحله به عقب بازمی‌گرداند. بار دیگر، در حالی که مکتب رواقی را توصیف می‌کند، قانون را همان کمال عقل قلمداد می‌کند. کلیّت عقل، به منزله موهبت بشری، قانون و عدالت را «طبیعی» می‌کند. قانون «طبیعی» آن گونه که در کمال عقل جلوه‌گر شده است، باید با احکام خاص یک جامعه که غالباً خودسرانه و ظالمانه است، مقایسه شود.

سیسرو از رهگذر غنی‌سازی نشست بومی به وسیلهٔ فلسفه یونانی، اخلاق رومی را یاری کرد؛ وی به ویژه فلسفه یونانی و علی الخصوص مکتب رواقی را به عنوان توجیهی برای ارزش‌های سنّتی رومی و به عنوان نقدی بر آن چه وی صورت تحریف شدهٔ آن‌ها در عصر خود تلقّی می‌کرد، به کار گرفت. وی در محافظه کاری سیاسی‌اش با لوکرسیوس اپیکوری اختلاف جدّی داشت.

هر چند کتاب دربارهٔ *اشیا*[1] اوّلاً و بالذات شرحی بر فیزیک اپیکوری بود، [امّا] لوکرسیوس به کرّات اپیکور (۳۴۱ ـ ۲۷۰ ق.م) را به عنوان یک منجی اخلاق برای روم روزگار خود معرّفی می‌کند. وی به اپیکور لقب پدر[2]، یعنی مظهری مطمئن برای اقتدار رومی، اعطا می‌کند و نیز او را سرچشمهٔ «اندرزهای پدرانه»[3] قرار می‌دهد. امّا برخلاف یک پدر رومی جاه طلب، اپیکورسِ لوکرسیوس منطق رقابت و ارزش‌های زیاده طلبانه را معیّن می‌کند. لوکرسیوس ترس از مرگ را، که اپیکورس دلایلی برای از میان برداشتن آن ارائه کرده بود، سبب اصلی «طمع» و دلبستگی کورکورانه به افتخار می‌دید که آدمیان نگون بخت[4] را وادار می‌کند تا از حدود قانون پا فراتر نهند... و برای صعود به قلّهٔ قدرت، تلاشی فوق‌العاده‌ای کنند (کتاب ۳، ۶۳ ـ ۵۹). مکتب اپیکوری می‌آموزد که همهٔ امیال طبیعی، محدودیت‌های خود را در رفع درد دارند. قصور در شناسایی این محدودیت‌ها [هم] منشأ و موجب اهداف نادرست است که خصلت جاه‌طلبی رومی است و [هم] موجب جنگ و نزاع در شهر، حسادت و انکار فضایلی است که آدمیان را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

1- De Rerun Natura.

2- pater.

3- paternal precepts.

4- unhappy.

لوکرسیوس در [این] احساس سیسرو سهیم است که رقابت و جاه‌طلبی[1] ریشه ناکامی‌های رایج روم است؛ امّا در تبیین‌های خود از این موضوع و در ماهیت غیر سیاسی راه حل‌هایش با سیسرو اختلاف داشت. در حالی که سیسرو virtus ناب را توجیه می‌کند، به نظر لوکرسیوس چنین چیزی هرگز وجود ندارد. وی نشان می‌دهد که برای فضایل سنتی رومی و تأکید این فضایل بر خدمات ملّی[2]، حرمتی قائل نیست. در نزد لوکرسیوس فقط یک راه برای رستگاری وجود دارد و آن فلسفهٔ اپیکورس است. با آزادی از ترس مرگ و دین و با رها شدن از امیال واهی برای قدرت و موقعیت، اپیکوریان می‌توانند فارغ از رنج و درد همراه با ارضای امیال طبیعی و بهره‌مندی از مصاحبت با دوستان، زندگی کنند.

از آن چه گفته شد باید واضح شده باشد که این آرامش طلبی، کاملاً با سنّت اخلاقی رومی جور درنمی‌آید. با این حال، زمانی رسید که اثر لوکرسیوس در [دوره] فروپاشی جمهوری، چالش مهمّی با ارزش‌های رومی چه در صورت‌های آرمانی آن و چه در اشکال انحرافی آن، به حساب آمد. هر چند کمی بعد، هوریس (۶۵ ـ ۸ ق.م) در پاره‌ای از اشعار خود به شکلی نه جدّی به مکتب اپیکوری اشاره می‌کند، آنیس [قهرمان داستان] ویرژیل، که با سرنوشت‌ـخود دست و پنجه نرم می‌کرد، بیش‌تر نمایانگر نوعی اصلاح است که سیسرو امیدوار بود آن را به اخلاق رومی القا کند. حتّی وقتی که افتخار ـ که با خدمت به جامه به بار می‌آید ـ به عنوان یک آرمان بی‌اهمیّت نشان داده می‌شود، رومیان متفکّر این کار را برای جدا کردن اندیشه اخلاقی خود از فعالیت نظامی و سیاسی بسیار مشکل می‌یابند. امّا با استقرار امپراتوری، برجستگی در نزد عموم مردم هرگز نمی‌تواند رقیب برجستگی در نزد خود امپراتور باشد. این نکته می‌تواند دلیل اصلی این مسأله باشد که اخلاق در دورهٔ متأخّر (دو قرن اوّل بعد از میلاد) ارتباط قوی خود را با سیاست از دست بدهد و بسیار درون‌نگر شود و بر حالات درونی اشخاص برای سعادت توجّه کند، یعنی پرورش یک شخصیّت فضیلت‌مند که اقتدار، آسیب‌ناپذیری از سرنوشت، و آرامش را به بار می‌آورد. این امور دل مشغولی‌های رواقیان رومی، سنکا[3]

1- comptiveness.

2- civic Service.

3- Seneca.

(حدود ۴ ق.م ـ ۶۵م)، اپیکتوتس[1] (حدود ۵۵ ـ ۱۳۵م) و مارکوس اورلیوس[2] (۱۲۱ ـ ۱۸۰ م) بودند. آن‌ها به خودسازی و خودکاوی توجّه نشان می‌دهند که، هر چند به اختصار سیسرو به آن اشاره کرده است، [امّا] به سقراط بازمی‌گردد و نه به هیچ یک از سنّت‌های رومی.

مکتب رواقی در دوران امپراتوری روم

برخی از رومیان رواقی در دوران امپراتوری به عنوان مخالفان امپراتوران مستبد، زندگی خود را در معرض خطر قرار دادند یا آن را از دست دادند. غالباً اعتقاد بر این است که فلسفه ایشان آن‌ها را [به انجام این کار] برانگیخته است، امّا اثبات این ارتباط ممکن نیست. هیچ چیزی در نظریه مکتب رواقی مستلزم از جان گذشتن سیاسی نیست. تاکید اصلی این فلسفه، آن طور که چهره‌های برجستهٔ آن در زمان امپراتوری (که نامشان در بالا ذکر شد) تفسیر کرده‌اند، [یافتن] فهمی است راجع به این که چگونه باید خود را در هر لحظهٔ بیداری به طور عقلانی[3] یا معقولی در *جهان، آن گونه که هست*، اداره کرد، و مهم نیست که اوضاع و احوال که بر حسب مفاهیم قراردادی خوب و بد ملاحظه می‌شوند، تا چه حدّ نگران کننده باشند. اینان بارها در مباحث خود به تفصیل اخلاق رواقی را شرح می‌دهند. هر کس که با این نظام ناآشنا است قادر است که تا آموزه‌های اصلی آن را از راه آثار ایشان بازسازی کند، امّا آن‌ها کم‌تر با نظریه سروکار داشته‌اند تا با عمل، البته عمل بر مبنای اساسی و اصلی رواقی. اگرچه مخاطب آثار ایشان مردانند نه زنان، سنکا آشکار می‌سازد که توانایی زنان برای فضیلت، با توانایی مردان یکسان است. رواقی رومی دیگر، موسونیوس رافوس[4] (۳۰ ـ ۱۰۰ م) این نکته را به تفصیل بسط داد و استدلال کرد که زنان باید همان تربیتی را داشته باشند که مردان دارند و فضایل آن‌ها هیچ فرقی با فضایل مردان ندارد؛ این مطلب به شدّت با پیوند سنّتی میان virtus و جنس مذکر، که در آغاز این تحقیق بدان اشاره شده مخالف است.

سنکا، اپیکتتوس و مارقوس آرلیوس در اعصار جدید دست کم گرفته شده‌اند. (امّا

1- Epictetus.

2- Marcus Aurelius.

3- rationaly.

4- Musonius.

ارجاعات همدلانهٔ مایکل فاکولت[1] (۱۹۲۶ - ۱۹۸۴ م) و چارلز تایلر به آن‌ها را ببینید) آن چه به عنوان تمایل به «اخلاقی کردن» از [کار] آن‌ها برداشت شده است هر چند برای اروپائیان و آمریکائیان پیشین جالب بود [ولی] با روش‌های تحلیلی جدید در اخلاق مناسب نیست. امّا واقعاً «اخلاقی کردن» کاری نیست که آن‌ها کرده باشند؛ و یا لااقل آن‌ها پیش قدم نبوده‌اند. تنها در صورتی که از سبک پرسشی[2] و مشیر به خود و ویژه آن‌ها غفلت شود، چنان تصویری از آن‌ها ممکن است. این رواقیان خود را از توصیه‌هایشان مستثنا نمی‌کنند. نباید آن‌ها را کسانی دانست که به دیگر مردمان جهان می‌گویند که چگونه رفتار کنید، بلکه آنان ارائه دهندهٔ دستورالعملی هستند برای این که چگونه باید خود را به عنوان یک عامل اخلاقی نگریست، چگونه باید خود را بازرسی و دربارهٔ خود داوری کرد و چگونه باید انسجام و پایداری اخلاقی شخص را آزمود.

نتیجه این توجه به «خود» را مجموعه مثال‌هایی می‌تواند به خوبی بیان کند. سنکا در مقالهٔ *آرامش نفس*،[3] با مردی سخن می‌گوید که دچار خودناباوری و ناتوانی از عمل مستمرّ به اصول خود است. به اصطلاح رواقی، وی کسی است که «گام برداشته» است، امّا هنوز در معرض «مریض شدن» است. سنکا با تحلیل سرچشمه‌های وضع وی و بنیادهای آرامش به او پاسخ می‌گوید. بسیاری از توصیه‌های وی بسیط و پیش افتاده به نظر می‌رسد، مثل آموزش این که چگونه باید استراحت کرد، مقایسه اوضاع و احوال خود شخص با اوضاع و احوال دیگران، دل نبستن به اهداف نامطلوب، ناسازگاری با شرایط، پرورش استقلال و بی‌طرفی، و بازگشت به خود. امّا آشنایی با چنین داروهایی دقیقاً علامت نفوذ رواقیان رومی و دلیل کاربرد عمومی اصطلاح رواقی است.

در مثالی که هم اکنون ارائه شد سنکا به دنبال اثبات دیدگاه شخصی خود است. فرض این است که مردمان، فقط به این شرط می‌توانند به خوبی در این جهان رفتار کنند که باورها و امیالشان در قالب خوبی باشد، و به درستی با آن چه می‌توانند انجام دهند و آن چه تغییر آن در قدرتشان نیست، آشنا شده باشند. در «توجّه به خود» دو جنبه وجود دارد. همان طور که از مثال مذکور آشکار می‌شود، از یک سو قصد سنکا هدایت

1- Michek Foucault.
2- interrogative.
3- On Tranquinity Of Mind.

مخاطب خویش است به آن چه ما حالت بهتر سلامتی «نفسانی» می‌نامیم. امّا در فلسفهٔ کهن، به طور کلّی سلامتی «نفسانی همان» سلامتی «اخلاقی» است. مسیر سعادت، مسیر فضیلت اخلاقی است. رواقیان رومی آرامش را جزئی از این جهان تلقّی نمی‌کنند. بر عکس، آرامش، آن حالت نفسانی است که از توانایی خوب عکس‌العمل نشان دادن و عمل کردن ناشی می‌شود.

اپیکتتوس پیوسته مخاطب خود را به تأمّل بر محدودیت‌های استقلالش و به‌کارگرفتن این فهم برای شکل دادن دیدگاهش راهنمایی می‌کرد: «با به یاد داشتن وضعی که جهان ساخته شده است، شخص باید برای تعلیم خودش نه به منظور تغییر شرایط پیش رود... بلکه بدین منظور ما می‌توانیم طرز تلقّی خود را با آن چه پیش می‌آید هماهنگ و هم نوا کنیم؛ زیرا اشیای اطراف ما آن گونه‌اند که هستند و طبیعتشان اقتضا دارد. (گفتارها ۱۷، ۲۰، ۱۰۱) مارکوس آرلیوس، در حالت روحی مشابهی، توجّه را به خود معطوف می‌دارد: «شما باید با یک یک اعمال، زندگی خود را بسازید و هرکدام که مؤثّر بود تا آن جاکه ممکن است خرسند باشید و هیچ کس هرگز نمی‌تواند مانع شما شود، اگر آن عمل مؤثّر باشد. «امّا چیزی از بیرون مانع خواهد شد» هیچ چیز نمی‌تواند عمل حق، معقول و عادلانه شما را متوقف کند. «امّا شاید فعالیت دیگری مانع شود. باری، با پذیرش موانع و تغییر تدریجی به سوی آن چه به شما واگذار شده، عمل دیگری فوراً جانشین می‌شود که با ساختار زندگی‌ای که بدان توجه دادم، مناسب است.» (*تأمّلات* ۸/۳۲). زندگی‌ای که مارکوس مارلیوس دربارهٔ آن سخن می‌گوید به معنای واقعی کلمه، زندگی خود اوست. *تأمّلات* او، که وی در یونان تحت عنوان «نامه‌ای به خودش» نگاشت، تا چند قرن پس از مرگ او به چاپ نرسید و شاید هرگز نمی‌خواست که دیگران بخوانند. این تأمّلات عبارت از مجموعه‌ای از یادداشت‌های سردستی بود که در طی زندگی دشوار وی به عنوان امپراتور تألیف شده بود که شامل دوره‌های طولانی خدمت در ارتش بود که آن را با اجبار اما ثابت قدم انجام داد. تأمّلات او علی‌رغم خصوصی بودن، سندی منحصر به فرد از زندگی اخلاقی روحی است امّا مقصود آن‌ها با چیزی مطابق است که فوکو به خوبی آن را «تکنولوژی خود» نامیده است. مارکوس صرفاً نمی‌خواست خاطرات رومی خود را به مثابه یادداشتی از تفکراتش حفظ کند؛ وی به این سبک نوشت تا تمرین

انضباطی باشد و اصول رواقی خود را به یادش آورد و کاستی‌هایش را ثبت نماید و روحیهٔ خود را تقویت کند. افزون بر اعتبار رواقی، اعتبار اپیکوری هم برای آموزش به این شیوهِ وجود داشت. اپیکورس از پیروانش خواسته بود که قاعده‌های اخلاقی را حفظ نمایند و پیوسته تعالیم اساسی وی را نقل کنند. در زمان سنکا و مارکوس آرلیوس، «قیم» خود بودن (تعبیر فوکو) نقطهٔ مرکزی اخلاق شده بود. تأکید بر تأمّل، یادداشت‌برداری، وقت قرار دادن برای مطالعه و نامه نگاری به دوستان و بیرون رفتن از شهر است و نیز بر جنبه‌های تکراری و گاه نقادانه از نگارش فلسفهٔ اخلاق در این عصر به این جهت است.

در پژوهشی مختصر بیان دامنه و غنای تأمّل اخلاقی‌ای که در سنکا، اپیکتتوس و مارکوس آرلیوس یافت می‌شود، غیر ممکن است. در این جا بیان علاقه عمومی ایشان به روش‌های سخنرانی و اعمالی که راه‌های ارزیابی زندگی و موقعیت‌ها را برای افراد تدارک می‌بیند، بهتر است. ایشان مانند رواقیان قواعد اخلاقی را بر طبیعت بشری مبتنی کرده‌اند، امّا این، آن مطلب بسیار جالبی نیست که آن‌ها دربارهٔ این قواعد می‌گویند، بلکه پرسش‌ها، پاسخ‌ها، اعتراضات و توضیحات همراه با مثال برای آن‌ها است، که جالب است. برخلاف سیسرو، که معرفی‌اش از اخلاق گاه به صورت توضیح بی‌طرفانه و گاه به روش یک سخنران عمومی در نوسان بود، اخلاقیان بعدی اجازه دادند تا افکارشان به گونه‌ای ابراز شود که گویی آن‌ها خواننده را به گفت و گویی با فردی امین و مهربان ـ هر چند کاملاً جدی ـ وادار می‌کردند. اینان با معرفی اخلاق خویش به این سبک، مدل‌هایی از آن چه باید یک حساسیت اخلاقی داشته باشد، ارائه دادند. آن‌ها با توجّه به گفت و گوی درونی و حدیث نفس این تغییر را تکمیل کردند؛ تغییری که می‌بینم از سیسرو آغاز می‌شود؛ یعنی تغییر معیارهای بیرونی و موازین قراردادی به اصول اخلاقی‌ای که واقعاً سازندهٔ شخص‌اند. نظری عمیق‌تر به آثار ایشان اهمیّت این آثار را برای تاریخ مفاهیمی همچون آگاهی و اراده، روشن می‌سازد.

Bibliography

Arnold, E. Vernon. *Roman Stoicism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1958 [1911].

Bodson, A. *La Morale sociale des derniers stoiciens Sénèque, Epictète, et Marc Aurèle.* Paris: Belles Lettres, 1967.

Brunt, P. A. "Marcus Aurelius in His 'Meditations'" *Journal of Roman Studies* 64 (1974): 1–20.

Colish, M. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages.* Leiden: Brill, 1985.

Earl, D. *The Moral and Political Tradition of Rome.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967. The best introduction in English to the Roman ethical tradition.

Foucault, Michel. In *Technologies of the Self,* edited by L. H. Martin, H. Gutman, and P. H. Hutton. Amherst: University ofMassachusetts Press, 1988. See especially for the contributions of the Roman Stoics.

Griffin, Miriam, and J. Barnes, eds. *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society.* Oxford: Clarendon Press, 1989. Specific aspects are well considered in this recent anthology.

Hadot, I. *Seneca und die griechisch-römisch Tradition der Seelenleitung.* Berlin: de Gruyter, 1969.

Kahn, Charles H. "Discovering the Will from Aristotle to Augustine." In *The Question of Eclecticism,* edited by J. M. Dillon, and A. A. Long. Berkeley: University of California Press, 1988. See for Roman Stoics.

Long, A. A. "Epictetus, Marcus Aurelius." In *Ancient Writers II,* edited by T. J. Luce. New York: Scribner's, 1982.

Mitchell, T. N. "Cicero on the Moral Crisis of the Late Republic." *Hermathena* 136 (1984): 21–41.

Oppermann, H., ed. *Römische Wertbegriffe.* Darmstadt: Wege des Forschang vol. 34, 1967. A valuable, though somewhat dated, collection of articles on specific notions.

Rist, J. M. *Stoic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Taylor, Charles. *Sources of the Self.* Cambridge: Harvard University Press, 1989. See for Roman Stoics.

Zeller, Eduard. *A History of Eclecticism.* Translated by S. F. Alleyne. London, 1883. The only comprehensive history, in one volume, of the material; seriously dated.

۵

قرون وسطای اوّلیه

نویسنده: اسکات دیویس
مترجم: محسن جوادی

انسانگرایان[1] ایتالیایی[واژه] «قرون وسطی» و هم ریشه‌های آن را به معنای فحش و ناسزا[2]، بیش‌تر به غرض توصیف یک سبک به کار می‌بردند تا یک دوره و عصر. از این‌روی، تمییز سنّت باستانی متأخر از دوران اولیّه قرون وسطی در صورت توفیق، کاری دشوار است. همین دشواری در تعیین حوزه خاص «اخلاق» وجود دارد [زیرا] مکاتب فلسفی دوره اخیر باستانی با تبدیل‌شدن به چیزی که تأمین‌کننده شیوه‌های زندگی در عام‌ترین معنای خود است، دیگر به آسانی قابل تمییز از آن دسته تفسیرهایی از رقیبان دینی خود که سمت و سوی عقلانی‌تری دارند، نبود.

این مقاله از ظهور تأمّل سامان‌یافته فلسفی درباره سرشت زندگی، غایات و الزامات آن در مکتوبات آباء لاتینی [کلیسا] آغاز، و با قرن دوازدهم که پیش از شروع مطالعه و بازخوانی مجموعه کامل آثار ارسطو است، پایان می‌یابد.

مبانی آباء کلیسا[3]

اندیشه قرون وسطای اولیه به شکل جدایی‌ناپذیری با مکتوبات اوّلیهٔ آباء کلیسا [یعنی] آثار مسیحی که در قرن دوم تا ششم فراهم آمدند، گره خورده است. مفروضات اخلاقی که از آباء اولیهٔ کلیسا به ارث مانده، نمایانگر محیط عقلانی و کم‌تر تعصّبی دورهٔ اخیر باستانی، علاوه بر ترکیب نامنسجم افلاطونی‌گری و رواقی‌گری و عرف عمومی آن دوره است و این همان پیشینه‌ای بود که قرون وسطای اولیه به ارث برد. در زمینه لاتینی، ابتدا اندیشه اخلاقی سیسرو و سنکا بود که تفسیر مسیحی به خود گرفت. چهره برجسته و

1- humanists.
2- opprobrium.
3- Patristic.

نافذ این فرایند تفسیر و تعبیر، آمبرس میلانی[1] (حدود ۳۴۰ـ۳۹۷ م) بود که کتاب *درباره وظایف روحانیت*[2] او عهده‌دار پاسخ به کتاب *درباره آداب و رسوم* «De Officis» سیسرو شد و [همو] ربط و نسبت‌های وظیفه و فضیلت را با حیات خجسته و موعود کتاب مقدس شرح و توضیح داد.

اما پرنفوذترین آباء لاتینی کلیسا، اگوستین هیپویی است[3] (۳۵۴ـ۴۳۰ م) که در کتاب *اخلاقیات کلیسای کاتولیک*[4] خود، فضیلت اصلی را خدمت عاشقانه که سمت و سوی الهی دارد، دانسته است. در کتاب *اعترافات*[5] این تحلیل از فضایل را با [انگیزه] نوافلاطونی غایت[6] که براساس آن زندگی دنیایی ما سفری به سوی خانه آسمانی حقیقی‌مان است، یکی گرفته است. ما به عنوان مسافر باید وظیفه خدمت به خداوند و همسایه خود را، در حالی که کتاب مقدس را راهنمای اصلی خود قرار داده‌ایم، بر عهده گیریم. این جا دوباره دستور اصلی اخلاقی، پرورش فضایل است که آدمی را برای استفاده مناسب از اشیای دنیایی مهیا می‌سازد. مثلاً کتاب دهم *اعترافات* راه‌هایی را که حواس باید براساس آن نظم و سنق گیرند تا در خدمت خداوند باشند، می‌نمایاند و بین جست و جوی شناخت رهایی‌بخش مشیت الهی با رذیلت کنجکاوی فرق می‌نهد (فصل ۳۵).

اگوستین در کتاب *شهر خدا* اخلاق سیاسی خود را با مهارت پرورانده است. کلیسا که مجموعه‌ای گردآمده از مؤمنان است درست مانند افراد، زائر است. کلیسا که راه خود را در جهان می‌گشایند، باید بداند که خداوند نظم سیاسی را برای جلوگیری از شرارت و حمایت از نیکی و خیر، مقرر کرده است. این نظام اجتماعی مؤمن‌ـملحد را به یکسان فرا می‌گیرد و دست‌کم، صلح و آرامش لازم را برای فعالیت قاعده‌مند فراهم می‌آورد. مسیحیان باید خواهان و آماده پذیرش این فعالیت لازم سیاسی باشند، حتی اگر قبول مسؤولیت قضاوت یا سربازی باشد.

اگوستین در خیلی از کتاب‌های مختصرتر خود مانند *بحث درباره خیر ازدواج*،[7] توانایی برداشتش از عشق به خدمت به خدا و همسایه را در حل مسائل اخلاق عملی

1- Ambrose of Milan.
2- On The Duties Of The Clargy.
3- Augustin of Hippo.
4- On The Morals Of The Catholic Church.
5- Confessions.
6- Telos.
7- On Tne Good Of Marriage.

نشان داده است. او با ردّ کمال‌گرایی[1]، برکات حیاتی ازدواج را نه فقط در تولید مثل و مشروع‌کردن روابط جنسی، بلکه در [جهت] ایجاد دوستی پایدار بین دو انسان، تصدیق و تأیید می‌کند. اگوستین به صورتِ پرنفوذترین چهره آبّاء لاتینی در فراهم‌آوردن بصیرت گسترده اخلاقی درآمده است. اما باید یک نکته را درباره نهادهای نوپیدایی که فضای اخلاقی قرون وسطای اولیه یعنی نظام مبتنی بر توجه و آرمان رهبانی را تأسیس و یا تجهیز کردند، گفت.

نظام مبتنی بر توبه و الهیات وابسته به آن، به عنوان اساسی‌ترین وسیله برای تضمین خوب‌بودن اخلاقی و روحانی، تمام گستره قرون وسطای اولیه را فراگرفته بود. گناه‌کاربودن به معنای طرد از جامعه مؤمنان و از همسایگی بود. استمرار گناه، اصل امکان سعادت ابدی را به خطر می‌انداخت. از این‌روی آیین شرعی توبه به صورت زنده‌ای نشان‌گر تصوّر قرون وسطایی اولیه از خیر اصیل انسانی، الزامات آن و پیامدهای نقض نظم مناسب اجتماعی است. به موازات نزدیک‌شدن به پایان قرون وسطای اولیه، ساختار توبه نیز نظم و نسقی[2] خاص به خود می‌گیرد.

آیین توبه به صورت سنّتی دارای سه رکن است. [رکن] اساسی توبه، پشیمانی قلبی است؛ یعنی آدمی گناه‌بودن عمل خود را تصدیق کند و از انجام آن کار زشت نادم باشد. بعد از ندامت باید اعتراف باشد که در ابتدای قرون وسطای اولیه به معنای اعتراف خصوصی در نزد کشیش بود اما بعدها جبران مافات هم برای پیوستن کامل و مجدّد به جامعه [مؤمنان] ضروری شد. انجام‌ندادن هریک از ارکان مذکور توبه را ناقص می‌سازد و یا دست کم تأثیر آن را مشکوک می‌سازد. ماهیّت و میزان نسبی گناهان هر دورهٔ خاص را می‌توان از طریق ادبیات توبه‌نگاری که در قرن ششم شروع به پیدایش کرد، تشخیص داد.

روان‌شناسی پیچیده اخلاقی که مفروض نظام [اخلاق] توبه‌ای بود، از جنبه فلسفی، بیش‌تر جالب توجّه است. واژه Peccatum گویا به معنایی گسترده‌تر از «خطا» است و به طور دقیق‌تر، این نکته را هم می‌رساند که این «میل» نیست که شرّ است، بلکه مجموعه «میل» و «درک این میل» و «عمل» است که شر می‌باشد. گناه موجب بی‌نظمی در روح

1- perfectionsm.

2- systematized.

می‌شود. گناه‌کاری که فاسد و تباه نشده است از زشتی عمل و پیامدهای ناخواسته آن ناراحت است و بدان اعتراف می‌کند. اعتراف، پذیرش مسؤولیت نقض نظم است و جبران مافات نمایانگر تمایل به اعاده و ترمیم آن. این تحلیل از توبه بر دو جنبهٔ مهم از اخلاق قرون وسطای اولیّه تأکید و عنایت دارد. آن روزها خط فاصل محکم و پایداری بین [امر] خصوصی و عمومی، اخلاقی و سیاسی یا قطب‌های مشابه نبود. به علاوه ربط و نسبت‌های پیچیده بین عامل، جامعه و خداوند، توصیف اخلاق قرون وسطایی به صورت ذاتاً الهیاتی، وظیفه‌گرایانه یا [مبتنی بر] امر الهی را بی‌ثمر می‌سازد.

پیچیدگی این دوران در نهاد پرنفوذ دوم یعنی نظام رهبانی، به‌گونه‌ای روشن‌تر نمایان است. از قرن ششم تا دوازدهم، مراکز آموزش در اروپای غربی دیرهایی بود که وقف آداب و دستورات خاص شده بودند. (بنگرید: **رگولا موناخوروم**[1] تألیف قدیس بندیکت[2]، (حدود ۴۸۰ ـ ۵۴۷ م) آیین و مذهب خود را «مدرسه‌ای برای مبتدیان راه خدمت به خدا» معرفی می‌کرد. به همین جهت بر تفصیل تواضع از طریق انجام طاعات تأکید می‌کرد. یکی از نکات ویژه و مهم، شرح بندیکت از «نردبان تواضع[3]» است، که برحسب آن راهب با شروع از [مقام] خوف خداوند و عبور از فضایل فرعی مختلف همچون حرمت و وقار «هنگامی که تواضع درونی راهب در سلوک بیرونی او نمود یابد» به مرتبه دوازدهم نایل می‌شود (**رگولا**، فصل ۵) از [مقام] تواضع کامل، راهب رو به سوی تکمیل محبّت و احسان و [کسب] قوّت روحی برای مقابله با قوای شرّ، در رزمی بی‌امان گام برمی‌دارد. تواضع و احسان از نظرگاه رهبانی، فضایل اصیل‌اند که بالقوه در تعارض با فضایل فرهنگ باستانی است.

[کتاب] آیین بندیکت، هم به سازماندهی زندگی رهبانی در سنوات قرون وسطای اولیه کمک کرد و هم به تثبیت یک آرمان عمومی. توضیح کامل این آرمان در آثار گریگوری بزرگ[4] (پاپ گریگوری اول، حدود ۵۰۴ ـ ۶۰۴ م. نوشته شده در سال‌های ۵۹۰ تا ۶۰۴ م) پیدا می‌شود. گریگوری با نگارش ***آیین کشیشی***[5]، ***گفتگوها***[6] و به ویژه ***اخلاق ایوب***، بر تصوّر قرون وسطایی اولیه از غایت حیات انسانی و چگونگی

1- Regula Monachorum.

2- St. Benedict.

3- Ladder Of Humility.

4- Pope Gregory.

5- Pastoral Rule.

6- Dialogues.

سامان‌دهی آن، تأثیر تعیین کننده‌ای گذاشت. او سلسله مراتب انواع گناه را نشان داد. جهل و غفلت در پایین‌ترین مرتبه و ضعف و سستی در میانه و عصیان عمدی در بدترین درجه است. فهرست او از هفت گناه کبیره، مقبول و مرسوم شد. گریگوری تأثیر زیادی در سراسر گسترهٔ قرون وسطی بر الهیات اخلاقی گذاشت. از منابع غیر کتاب مقدس فقط آثار ارسطو و اگوستین هستند که مثلاً آکویناس [1] (گویا متولد ۱۲۲۵ و متوفای سال ۱۲۷۴م) بیش از همه به آن‌ها استشهاد می‌کند.

اگر بندیکت و گریگوری آرمان تواضع را که به معنای خدمت به خداوند تعریف می‌شد، تثبیت کردند، معاصر بندیکت، آینسوس مانلیوس سیورینوس بوئتیوس [2] (حدود ۴۸۰ تا ۵۲۴ م) سنّت فلسفی ساده‌تری را نمایندگی می‌کرد. بوئتیوس هرگز ترجمه مجموعه آثار ارسطو و افلاطون به لاتینی را که در نظر داشت، کامل نکرد. اما کتاب ***تسلّای فلسفه*** [3] او الهام‌بخش کتاب ***اعترافات*** اگوستین به عنوان راهنمای زندگی اخلاقی است.

بوئتیوس احتجاج می‌کند که خداوند، کمال حقیقی است و از این رو، خیر حقیقی هم هست. حاکمیّت خداوند بر جهانْ به‌طوری که همه چیز در محضر اویند، از رهگذر نظام عنایی است. تقدیر عنایی در بستر زمان شکوفا می‌شود. این نگرانی وجود دارد که درباره علم ازلی خداوند چنان بیندیشیم که جبرگرایی را که آزادی عمل و مسؤولیت انسان را انکار می‌کند، الزامی بسازد. اما بوئتیوس نشان می‌دهد که چنین ملازمه‌ای وجود ندارد. آزادی انسان، محترم و سلب‌ناشدنی است و این مسؤولیت فرد عاقل است که با تغیّر و بی‌قراری تقدیر و بخت کنار آید و خود را چنان بپروراند که نگران تحوّل و تغیّر آن نباشد. این مطلب، یعنی پذیرش این که آدمی ذاتاً یک روح است که مسکن و مأوای حقیقی او در آسمان است. زندگی دنیایی نوعی اسارت است و شر عبارت است از عدم خیر. آن‌ها که از لحاظ فضیلت ناقص‌اند، از جهت وجود و سعادت هم دارای نقص‌اند، حتّی اگر در ظاهر این چنین نباشد (***تسلّای فلسفه*** ۴/۴). آن‌ها که خانه حقیقی خود را می‌شناسند و از دل‌بستگی به مال و منال رهایند، فارغ از آلامشان، آرامش روح خود را حفظ می‌کنند.

اگوستین و بوئتیوس و تا حدی گریگوری همگی اندیشمندانی پرتوان و اصیل‌اند.

1- Aquinas.

2- Boethius.

3- Consolation Of Philosophy.

ایسادور سیویلی[1] (حدود ۵۶۰ ـ ۶۳۶) [البته] این طور نیست. در عین حال، کتاب **ریشه‌شناسی**[2] او مقدار قابل توجّهی از اطلاعات را در فضایی که در سیطره اندیشه اگوستین و بوئتیوس است، جمع کرده است. ایسادور دایرةالمعارفی ممتاز از قرون وسطای اولیه فراهم کرد و با انجام چنین کاری نه فقط مجموعه‌ای از دانستنی‌های سرگرم‌کننده بلکه تعریف و توضیحاتی از مفاهیم اساسی اخلاقی را هم در دسترس نسل‌ها گذاشت. از زمان ایسادور معمولاً نویسندگان بعدی مثلاً تفکیک قانون به ius، mores ،lex را می‌پذیرند.

ایسادور با تقسیم‌بندی فرعی ius به طبیعی، مدنی و مردمی، راه را برای نظریه‌های بعدی قانون طبیعی و ربط و نسبت‌های آن با قوانین ملل بازکرد. قانون طبیعی فراگیرنده رفتار همه افراد است و مثلاً مسؤولیت والدین در تربیت اولاد و تناسب مواجهه قهرآمیز با حمله خشونت‌آمیز را مقرر می‌دارد. گویا ایسادور ضمناً بیان می‌دارد که قانون طبیعی، حد و مرزهایی بر قانون مدنی تعیین می‌کند. یعنی قانون مدنی برای معتبربودن باید خیر اعلا را در تطابق با طبیعت، سنّت و زمینه اخلاقی اجتماع فراهم آورد.

رنسانس کارولینگی[3]

تجدید حیات آموزشی که کانون آن در دوره پادشاهی شارلمانی[4] (۷۴۲ ـ ۸۱۴) بود موجب نوآوری در حوزه اندیشه اخلاقی نشد. آثار الکوئین[5] (۷۳۵ ـ ۸۰۴) که چهره هدایت‌گر اصلاحات شارلمانی بود، نمایانگر دوران مزج و ادغامند، با مباحثی فراگیر.

برای نمونه الکوئین در مدخل کتابش De grammatiea، مقدمه‌ای مختصر درباره فلسفه می‌نویسد که در حال و هوای بوئتیوسی، نیاز به آزادکردن روح از اسارت ثروت و مکنت و گرفتاری‌های دنیایی[6] و نیاز به سر و سامان‌دادن خود براساس فکر و نظر را مورد تأکید قرار می‌دهد. ***گفت وگویی در باب معانی و بیان***، با بحثی درباره فضایل اصلی و شاخه‌های آن پایان می‌گیرد. بحث او در [کتاب] ***فضایل و رذایل*** که بیش‌تر، از کتاب مقدس و مواعظ اگوستین قدیس مایه می‌گیرد، سخن کوتاهی درباره ربط ایمان و اعمال

1- Lsidore Of Seville.

2- Etymologiae.

3- The Carolingian Renaissance.

4- Charlemangne.

5- Alcuin.

6- transitory involvement.

دارد که بر اولویت احسان و خشیت از خدا و عفّت به عنوان Vita angelica تأکید دارد. الکوئین نشانه رهنمود اساسی اخلاق را که ترک پلیدی و انجام عمل نیک است در آیه ۳۳ زبور نشان داد و چهار فضیلت اصلی را از آن استخراج کرد. جالب توجه است که فهرستی از هشت رذیلت اصلی و مجموعه‌ای از شاخه‌های فرعی فضایل که مشتمل بر مسالمت[۱]، ترحّم[۲]، صبر[۳] و شکیبایی و تواضع[۴] است، پدیدار می‌شود.

جان اسکوتس اریگن[5] در نیم قرن بعد (۸۱۳ - ۸۸۰) که در دربار چارلز بالد (چارلز اول، شاه فرانسه: ۸۲۳ - ۸۷۷ م، دوره سلطنت: ۸۴۳ - ۸۷۷) کار می‌کرد، درگیر مجادله سختی بر سر تقدیر و علم پیشین الهی که مستقیماً با مبانی اخلاقی ارتباط داشت، شد. اگر خدا عالم مطلق است آیا اعمال بشری به صورتی غیر قابل تغییر، تثبیت شده و گریزناپذیر نیست؟ اریگنا نقطه شروع خود را اگوستین قرار داده و احتجاج می‌کند که سخن درباره خدا ضرورتاً باید مجازی و غیر حقیقی باشد. از این روی سخن از علم الهی که سابق بر اعمال بشر باشد، شبهه‌انگیز است. خداوند در ساحت ازلیت و بدون تغییر است، در ازلیّت الوهی صرفاً پیشین می‌ماند و به هیچ وجه مؤثّر [در اعمال بشر] نیست. اریگنا در اصل جهان‌شناس باقی ماند، گرچه کتاب چهارم از De division nature چارچوبی از روان‌شناسی اخلاقی را مبتنی بر تفسیر تمثیلی [سفر] سوم تکوین ترسیم می‌کند.

از آنسلم[۶] تا آلن[۷] (اهل لیل)

در قرن یازدهم همزمان با پیشرفت و توسعه در کشاورزی و جمعیت، در حوزه الهیات و فلسفه هم شکوفائی حاصل آمد. شاید بتوان گفت که باریک اندیش‌ترین متفکّر سال‌های اولیه این دوره آنسلم بِکی بود، که بعدها سر اسقف کانتربوری[۸] شد (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹ م). علاقهٔ آنسلم به تحلیل منطقی مفاهیم، نشانه نفوذ استاد اولانفرانس[۹] (حدود ۱۰۰۵ - ۱۰۸۹ م) است و نیز نشان از بحث و جدل فزاینده درباره کاربرد منطق در الهیات دارد.

1- peacefulness.
2- mercy.
3- patience.
4- Humitity.
5- John Scotus Eriugenu.
6- Anselm.
7- Alan Of Lille.
8- Archbishop Of Conterbury.
9- Lanfrance.

آنسلم اگرچه به صورت مستقیمی در باب اخلاق بحث ندارد [اما]کتاب Car Deus homo او دربردارندهٔ تحلیل دشوار و پیچیده از عدالت و غایت زندگی بشر است. خداوند آدمی را برای سعادتی که بی‌دلیل فراچنگ او نمی‌آید، آفریده است. (کتاب ۱، ۹) بی‌عدالتی گناهی است آشکار و ناشی از عدم ادای حق خداوند. (۱، ۱۱) و قیاس ناپذیری خدا و مخلوقات او، الزامی می‌سازد تا (این حق) به وسیله بشری که او هم خداست جبران شود. (فصل ۲، ۱۶) سعادت از رهگذر [مشارکت در] عمل جبرانی مسیح که عبارت از عدالت است و مستدعی آزادی عامل اخلاقی (۲، ۱۰) و قدرت بر تمییز و میل به الزامات عدالت است، حاصل می‌شود(۱۰۲).

آنسلم این روان‌شناسی اخلاق را در کتاب ***دربارهٔ مفهوم پاکدامنی وگناه اوّلیه***،[1] جایی که بین عمل، شهوت و اراده فرق می‌گذارد وگناه را موافقت با خواست شهوت‌ها می‌داند و نه خود شهوت‌ها، شرح داده است. (فصل ۳-۴). گناه به معنای درست کلمه دربرگیرنده عمل قصدی و عمدی مخالف عدالت است، و همین است که استحقاق عقوبت دارد. گناه جبلّی که همچون پیامدی از گناه شخصی آدم، به [ما] ارث رسیده، اگر دقیق شویم ناتوانی عامل در تحصیل عدالت بدون امداد [الهی] است. (کتاب ۲۳) گناه جبلّی و شخصی، هردو باعث طرد غیر مؤمنان از جامعه ایمانی است اما آن‌ها مساوی نیستند و از این روی آنسلم نتیجه می‌گیرد که در دوزخ هم به یکسان استحقاق عقوبت نخواهند داشت.

در نیم قرن بعد از مرگ آنسلم، پیتر آبلارد[2] (۱۰۷۹ - ۱۱۴۲) به صورت شاخص‌ترین و بحث‌انگیزترین متفکران مدارس اوّلیه ظاهر شد. در کتاب ناتمام خود ***گفتگویی بین یک فیلسوف و یک یهودی و مسیحی***، آبلارد به طور تخیلی و ساختگی دعوت می‌شود تا درباره نتیجه بحث در سر راه درست سعادت حقیقی داوری کند. فیلسوف با اشاره به تعلّق خاطر خود به قانون طبیعی که آن را با آموزه‌های اخلاقی که فلسفه اخلاق هم خوانده می‌شود، شروع می‌کند. اما عقل چنان با عقل عرفی درهم آمیخته که جست و جوی خیر در مخمصه سنّت و تعصّبات، گرفتار می‌آید. از این روی، او [فیلسوف] از

1- On the Virgin Conception and original Sin.

2- Peter Abelard.

یهودی و مسیحی راهنمایی می‌طلبد. او احتجاج می‌کند که قانون یهودی اگرچه در اساس ممکن است الهی باشد، [اما] چنان با جزئیات دنیوی وابسته است که جاذبه‌ای برای ذهن منطقی ندارد. صواب‌بودن راه ابراهیم و نوح، نشانگر آن است که قید و بند قانون یهود برای اخلاق ضروری نیست. فیلسوف با عطف نظر به مسیحیّت، تحلیلی از اخلاق شامل دو قسم می‌یابد. اول این آموزه وجود دارد که خیر اعلا[1] هدف سعی و کوشش اخلاقی است و دیگر آموزهٔ فضایل به صورت راهی برای خیر اعلا. فیلسوف و مسیحی با عطف نظر به اگوستین و سیسرو، اساساً درباره فضایلی که آن‌ها را با نظریه‌ای اگوستینی در باب ربط و نسبت خیر و شر در این عالم ترکیب کرده‌اند، توافق دارند. این بحث بعد از بحث درباره تطبیق خیر به پایان می‌رسد و در نتیجه ما تحلیل آبلارد از مباحثه را نداریم. اما این گفتگو به دلیل بحث از قانون طبیعی، فضیلت و مفهوم «خیر» باز هم با ارزش است.

آبلارد در کتاب *اخلاق یا شناخت خود*، تعامل میان گناه، شرارت و شر و راه‌های ارزیابی مسؤولیت رابررسی می‌کند. کارها وقتی خوبند که مطابق آن چه خدا برای انسان خواسته است، باشند؛ و هنگامی پلیدند که مخالفت با خدا یا تخلف عمدی فرامین او باشند. گناه، در عمل یا حتّی خواست نیست، بلکه در رضایت و خوشنودی به کارهای مخالف با اراده خدا است. آبلارد این دیدگاه را که خطاکاری را به انگیزه بر می‌گرداند، دیدگاه انگیزشی نامیده است. براساس این دیدگاه، انجام کار، وقتی با انگیزهٔ نادرست است، بر خطاکاری در پیشگاه خدا چیزی نمی‌افزاید. بر عکس انجام کاری خطا، از سرجهل، گناهی ندارد و بدین‌سان عمل به لحاظ ارزشی خنثی است. تأکید آبلارد بر این که نیّت شما در صورتی خوب است که مطابق خواست خدا باشد، از گرایش آشکار به ذهنیت‌گرایی منع می‌کند. با وجود این، اگر انسان بر اساس وجدانیات خویش عمل کند مقصر نخواهد بود.

این بحث، آبلارد را به مسألهٔ توبه و سپس به بحث از جایگاه و منزلت کشیشان در نظام مبتنی بر توبه می‌کشاند. با این بحث کتاب نخست پایان می‌یابد. آن چه باقی می‌ماند قطعاتی از کتاب دوم است و بنابراین، کتاب گفتگو روشن نیست که در نهایت چه مشکلی

1- summum bonum.

به خود خواهد گرفت. با وجود این، هم *اخلاق* هم *گفتگو* تحلیل کامل و دقیق از اصطلاحات کلیدی اخلاق ارائه می‌کنند. توجّه به دیگر مقالات آبلارد درباره اخلاق فلسفی به طور مستقل نیز مفید است.

بسیاری از سنت‌های پراکندهٔ قرون وسطای اولیه در آثار آلن لیلی[1] (حدود ۱۱۲۰ـ۱۲۰۳ م) گرد آمده‌اند. آلن تا اواخر قرن دوازدهم در پاریس استاد بود. آثار آلن متنوع است، از اشعار فلسفی‌اش مانند *آنتیکلودنیانوس* در باب خلقت انسان کامل، گرفته تا *قواعد کلام* و *مباحثی درباره فضایل و رذایل* که به همراه *هنر سخنوری*، آثاری ماندگار در فلسفه عملی به شمار می‌روند. مطالب مربوط به توضیحات و تفاسیر آلن بدیع نیستند، امّا دو جنبه از تفکرات او قابل تأمل است: نخست، ساختار آثار او که بر تعریف و تحلیل تأکید می‌کند، تعلق به روش فلسفی آنسلم و آبلارد را افزایش می‌دهد؛ دوم، توضیح او در باب تلاش طبیعت برای به وجود آمدن انسان کامل، بیانگر علاقه روزافزون به اخلاق به مثابه رشته‌ای از فلسفهٔ طبیعی است. به نظر آلن گرچه روح انسانِ کامل از خدا است امّا سایر صفات او را طبیعت و فضایل سامان می‌دهند. آلن در پایان شعر، اظهار می‌دارد که فضیلت، در جنگ با پلیدی، بدون کمک ماورای طبیعت پیروز می‌شود. آلن بی آن که از متکلمی مسیحی بودن دست بردارد، مشتاق دورانی است که بتوان اخلاق را براساس مبانی کاملاً طبیعی تحلیل نمود.

1- Alan Of Lille.

Bibliography

The primary source for early medieval ethics, and early medieval thought in general, remains J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus; series latina* (*PL*), 221 volumes, Paris, 1844–64. Of major reference works the most important is the *Dictionaire de theologie catholique*, Paris, 1923–46.

Alan of Lille. *Anticlaudianus or The Good and Perfect Man*, translated by J. J. Sheridan, Toronto, 1973.

Ambrose of Milan. *Selected Works and Letters*, translated by Romestin, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd. Series, reprinted Grand Rapids, 1969.

Aries and Duby, editors. *History of the Private Life*, volumes 1 and 2, Cambridge, Mass., 1987.

Armstrong, A. H., editor. *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, corrected edition, 1970.

Benedict of Nursia. *Rule of St. Benedict*, translated by McCann, London, 1952.

Boethius, A. M. S. *Theological tractates, De consolatione philosophiae*, Rand, Stewart and Tester, editors and translators, Cambridge, Mass., new ed., 1973.

Chadwick, Henry. *Boethius*, Oxford, 1981.

———. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966.

Chadwick, Owen, editor. *Western Asceticism*, Philadelphia, 1958.

Chenu, M.-D. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, translated by Taylor & Little, Chicago, 1968.

Courcelle, Pierre. *Les Lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948.

Dronke, Peter, editor. *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988.

Evans, G. R. *Allan of Lille: The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge, 1983.

———. *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge, 1986.

Isadore of Seville. *Etymologiae*, edited by Lindsay, 2 volumes, Oxford, 1911.

John Scotus Eriugena. *Peryphyseon sive de divisione naturae*, edited and translated by Sheldon-Williams, Dublin, 1968–present.

Laistner, M. L. W. *Thought and Letter in Western Europe, A.D. 500 to 900*, revised edition, Ithaca, New York, 1957.

Leclercq, Jean. *The Love of Learning and Desire for God: A study of Monas-*

tic Culture, translated by Misrahi, second revised edition, New York, 1974.

Lottin, O. *Psychologie et moral aux XIIe et XIIIe. siecles*, 6 volumes. Louvain-Gembloux, 1942–1960.

McNeill, J. T., and H. Gamer, editors and translators. *Medieval Handbooks of Penance*, New York, 1938.

Madec, Gulvan. *St. Ambroise et la philosophie*, Paris, 1974.

Marenbon, Jon. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge, 1981.

O'Meara, J. J. *Eriugena*, Oxford, 1988.

Vogel, Cyrille, editor and translator. *Le Pecheur et al penitence au moyen-age*, Paris, 1969.

۶

قرون وسطای متأخر

نویسنده: اسکات مک دونالد مترجم: محسن جوادی

ریشه‌ها

مشخصهٔ فلسفه اخلاق قرون وسطای متأخر در غرب لاتینی، مزج و اختلاط دو سنت اخلاقی است که یکی در کتاب مقدس و دیگری در اخلاق فلسفی باستان ریشه دارد. عناصر افلاطونی، ارسطوئی، رواقی و نو افلاطونی سنّت اخلاق باستانی، از طریق این نویسندگان به قرون وسطی انتقال یافت: نویسندگان غیر مسیحی قدیم همچون سیسرو (۱۰۶ ـ ۴۳ ق. م)، سنکا (حدود ۴ ق.م ـ ۶۵ م)، ماکروبیوس (قرن پنجم میلادی)، کالسیدیوس (قرن چهارم میلادی) و نیز از طریق اندیشمندان مسیحی همچون آگوستین (۳۵۴ ـ ۴۳۰ م) و آباءکلیسا: بوئتیوس (حدود ۴۸۰ ـ ۵۲۴ م) و دیونیسیوس مجعول (حدود ۵۰۰ میلادی).

این رشته‌های سنت باستانی در قرن دوازدهم تا حد زیادی مقبول قرارگرفته بود اما بعد از قرن دوازدهم با دسترسی غرب لاتینی به آن چه ethica vetus (کتاب دوم و سوم اخلاق نیکوماخس) خوانده می‌شد، اخلاق قرون وسطایی به صورت فزاینده‌ای از ارسطو متأثر شد. بخش بیش‌تری از اخلاق [نیکو ماخس] یعنی قسمت ethica nova در آغاز قرن سیزدهم در دسترس قرارگرفت و روبرت گراستیس[1] (حدود ۱۱۷۵ ـ ۱۲۵۳ م) اولین ترجمه کامل لاتینی اخلاق [ارسطو] را در حدود [سال] ۱۲۴۷ انجام داد.

از دهه پنجم قرن سیزدهم، اخلاق ارسطو متن موثق و بی‌رقیب [حوزه بحث] اخلاق قرار گرفت و فقط آثار آگوستین بود که آن را به مبارزه طلبید. اگر چه اخلاق [ارسطو] تا نیمه دوم قرن چهاردهم، کتاب درسی برنامه [آموزش] فلسفه (هنرها) قرار نگرفت اما اساس سنت قوی شرح و تعلیقه نویسی که سراسر نیمه [دوم] قرن سیزدهم تا رنسانس را فرا گرفت، شد. از جمله پرنفوذترین شرح‌ها عبارت‌تند از شروح آلبرت کبیر[2] (حدود

1- Robert Grosseteste.

2- Albert the Great.

۱۲۰۰ ـ ۱۲۸۰، اولین شرح کامل اخلاق در حدود سال‌های ۱۲۵۲ تا ۱۲۸۴ نگاشته شد) و توماس آکویناس (احتمالاً ۱۲۲۵ ـ ۱۲۷۴، که در سال‌های ۱۲۷۱ و ۱۲۷۲ آن را نگاشته است) و والتر بوئرلی[1] (حدود ۱۲۷۵ ـ ۱۳۴۴، و در طول سال‌های ۱۳۳۳ ـ ۱۳۴۵ آن را نگاشته است) و جان بوئردین[2] (حدود ۱۳۳۰ ـ ۱۳۵۸، و اندکی پیش از سال ۱۳۵۸ آن را نوشته است).

فیلسوفان قرن سیزدهم و چهاردهم، مباحث اخلاقی را نه فقط از رهگذر شرح [کتاب] ارسطو بلکه در متن بحث‌های منظمی که بر اساس موضوع مرتب شده در [نوشته‌های مربوط به] شرح الاحکام، مجموعه‌ها[ی ملخّص] و نیز رساله‌های مستقل، بررسی می‌کردند. در واقع، ادبیات شرح الاحکام نویسی و خلاصه‌نگاری که در قرن سیزدهم و چهاردهم رواج داشت به صورت دلپسندی برای مقایسه و داوری و تحقیق دربارهٔ عناصر مختلف سنت روبه رشد فلسفی و سازگار کردن آن‌ها با عناصر اخلاق مسیحی مناسب بود.

برخی از فیلسوفان (مثلاً آلبرت کبیر در کتاب Summa de Bono، حدود ۱۲۴۵ م) کل خلاصه را یا قسمت اعظم کتاب‌های حجیم را (مثلاً بخش دوم کتاب ***مجموعه الهیات*** آکویناس) به شرح منظّم [مسائل] فلسفه اخلاق و مباحث مربوط به آن اختصاص می‌دادند. آنان در شرح الاحکام‌های خود و مجموعه‌های گردآمده بر اساس آن‌ها (مثلاً ویلیام آکسری در Summa Aurea حدود ۱۲۱۵ ـ ۱۲۲۵ م) مباحث اخلاقی را بر حسب ترتیب پیشنهادی [کتاب] *آراء و نظریات پیتر لامبارد*[3] (حدود ۱۱۰۰ تا ۱۱۶۴) به بحث می‌گذاشتند. [کتاب] *آراء و نظریات* مثلاً مسائل مربوط به آزادی اراده و لطف الهی و گناه را در فقرات ۲۵ تا ۴۴ از کتاب دوم مطرح کرده و فضایل اخلاقی و الهیاتی را در بخش‌های ۲۳ تا ۳۳ کتاب سوم مطرح ساخته است. تلاقی این جریان‌های اندیشه اخلاق فلسفی باستان و اخلاق مسیحی در قرون وسطای متأخر، به پذیرش تقریبا عام ساختار بنیادی نظریه اخلاقی یونان، که [البته] برای انطباق با مسیحیت بسط یافته و تعدیل شده بود، منتهی شد. وجوه عمده این چارچوب، اشتغال به مبانی مابعدالطبیعه‌ای و

1- Walter Burley
2- Jean Buridun
3- Peter Lomboard

روان‌شناختی اخلاق، اساس سعادت باورانه آن و توجه به فضیلت و عقل سلیم به عنوان دو مفهوم اساسی ارزیابی اخلاقی اعمال و اشخاص است. در درون این ساختار نظری، فیلسوفان قرون وسطای متأخر به شرح و تفصیل سرشت و کارکرد اخلاقی مفاهیم کلامی همچون گناه، لطف، اوامر الهی و اتحاد با خداوند به مثابه هدف حیات آدمی، می‌پرداختند.

فلسفهٔ خیر[1]

خیر اخلاقی [یعنی] مفهوم اساسی اخلاقی در قرون وسطای متأخر ریشه در فلسفه‌ای از خیر داشت که بر حسب آن، خوبی، وصفی برتر [اما برآمده] از اوصاف طبیعی اشیا است و بر حسب انواع [اشیا] فرق می‌کند. جوهرهای طبیعی[2] به دلیل داشتن قوه‌های متفاوت، انواع مختلف شیء‌اند. هر جوهری به دلیل داشتن قوه و استعداد خاص است که آماده پذیرش فعلیت‌های خاص است، فعلیت‌هایی که حصول آن‌ها موجب تحقق (کامل یا نهایی) آن شیء به مثابه جوهری از نوع خود است. پس خیر یا هدف هر جوهر، به فعلیت کامل رسیدن آن به عنوان جوهری خاص است و چون اوصاف طبیعی که جوهر با حصول آن‌ها فعلیت کامل می‌یابد از نوعی به نوع دیگر متفاوت است، آن دسته از اوصافی که خیر جوهر خاص را فراهم می‌کنند بستگی به نوع آن خواهند داشت.

تفاسیر فلسفه خیر، آشکارا به عنوان مدخل فلسفه اخلاق در مجموعه‌ای از رساله‌های مربوط به هم درباره خیر کامل که در نیمه اول قرن سیزدهم تألیف شدند، نمایان است. ویلیام آکسیری (حدود ۱۱۵۰ - ۱۲۳۱ م) درکتاب **Snmma aurea** مجموعه تحلیلی از سرشت خیر در حالت کلّی عرضه می‌کند [که آن را] بخشی از مقدمه بحث فضایل قرار می‌دهد (Bk. Ul, Tr. X. Ch. 4) فیلیپ چاسنلور[3] (متوفی ۱۲۳۰ م) با پیروی از راه ویلیام کتاب ***Sumna de bono*** (qq,I - Xj , Ca. 1225 - 1228) مجموعه خود را با بحثی مفصّل از فلسفه خیر شروع کرد. این آموزه معروف قرون وسطایی که خیر (علاوه بر وجود، وحدت و حقیقت) از [مفاهیم] استعلا است محصول این تفسیر او از

1- metaphysics of goodness.   2- natural subsstances.

3- Philip the Chancellor.

ماهیت خیر است. چون هر شیء به مقداری از فعلیت و یا هستی که به عنوان جوهری از نوع خود داراست، خوب و خیر است و چون هر آن چه وجود دارد شیءای از نوع خود است و دارای درجه‌ای از فعلیت است، پس هر آن چه هست تا حدی خیر و خوب است. (اولین بحث منظم استعلائیات گویا همین بخش مقدماتی کتاب مجموعه فیلیپ باشد؛ نیز بنگرید به مجموعه الهیات آکویناس Ia. 51-3)

بهجت و سعادت[1]

این نوع [تحلیل] فلسفهٔ خوبی وقتی در مورد آدمی به کار گرفته شود منجر به تفسیری سعادت‌باورانه از خیر انسانی خواهد شد. یعنی خیر انسان عبارت است از حالت یا فعالیتی که فعلیت کامل انسان در گرو آن است. فیلسوفان قرون وسطای متأخر به تبع سنت باستانی، این حالت یا فعالیت را «سعادت» یا «بهجت» نامیدند و حکمت عملی را کوششی برای تشخیص سرشت و ماهیت بهجت و سعادت و ابزار تحصیل آن دانستند.

بیش‌تر فیلسوفان قرون وسطای متأخر، سعادت را اصلی از تعالیم مسیح می‌دانستند که بر حسب آن، هدف نهایی حیات آدمی اتحاد ماورای طبیعی با خداوند است و این حالت در این جهان قابل حصول نیست و تنها از طریق لطف الهی در آخرت حاصل می‌شود. (بعضی از استادان هنر در پاریس که مدافع سرسخت ارسطو بودند، باید استثنا شوند مثلاً بوتیوس داکیایی [قرن سیزدهم] در *De Summo bono* [حدود ۱۲۷۰] استدلال می‌کند که حیات فلسفی نظرپردازانه، بهترین نوع زندگی برای آدمی است و جملاتی از این دست که سعادت باید در همین جهان تحصیل شود و نه در آخرت، [این سخنان] از جمله چیزهایی بود که اسقف پاریس در سال ۱۲۷۷ آن‌ها را سرزنش و نکوهش می‌کرد). اما تحلیل آشکارای غیر الهیاتی خیر انسانی در اخلاق ارسطو (که از کتاب اول و یا بحث تأمل از کتاب دهم قابل اخذ و استنتاج است) لااقل در بادی نظر با مفهوم الهیاتی بهجت و سعادت ناسازگار می‌نماید. ویلیام آکسری بین بهجت ناقص یعنی مقداری از استعدادهای آدمی که در این جهان قابل فعلیت است با بهجت کامل یعنی ماورای طبیعی که فقط از رهگذر لطف در آخرت قابل حصول است، فرق می‌گذارد

1- bratitude.

(مجموعه *Summa aura* Bk. III, tr. Xlvii, Ch, 2 و نیز مجموعه *الهیات* آکویناس IaIIae 55 -).تمایزی از این دست، بسیاری از فیلسوفان را مجاز داشت تا موضوع ماهیّت و تحصیل سعادت ناقص را، موضوعی برای تأملات اخلاقی محضاً فلسفی (در مقابل الهیاتی) بیابند و دو مفهوم الهیاتی و ارسطویی سعادت را با هم سازگار کنند.

اگر چه فیلسوفان غرب لاتینی در قرون وسطی عمدتاً موافق پذیرش [این] آموزه مسیحی بودند که هدف نهایی حیات آدمی اتحاد با خداوند است اما در بیان دقیق اوصاف [این] اتحاد، با یکدیگر تفاوت داشتند. آکویناس استدلال می‌کند که سعادت اولاً و بالذات عبارت است از بیش‌ترین فعالیت از سوی والاترین قوه انسان که به نظر او عقل است. چون سعادت در نظر آکویناس اولاً و بالذات رؤیت عقلی ذات الهی است پس ذات الهی والاترین معقول ممکن است (مجموعه الهیات) اما به نظر بونوانتو[1] (حدود ۱۲۱۷ - ۱۲۷۴ م) و دیگر پیروان فرانسیس، سعادت اولاً و بالذات فعالیت اراده است یعنی میل و شوق به خداوند که انسان از طریق آن می‌تواند به [مقام] اتحاد با خداوند برسد.

روان‌شناسی اخلاقی

فیلسوفان قرون وسطای متأخر به تبع سنت یونانی باور داشتند که استعدادهای ویژه آدمی، همان‌هایی است که انسان به جهت سرشت عقلی [خود] واجد آن‌ها است، یعنی قوای عقل و شوق عقلانی (اراده). فعالیت‌های خاص انسان [یعنی] اعمالی که اخلاق با آن‌ها سروکار دارد، آن‌هایی است که حاصل عقل و اراده باشد.

تقریباً همگی این فیلسوفان هم بر اساس مبانی فلسفی و هم الهیاتی باور دارند که اراده انسان از جنبه‌های مهمّی آزاد است، اما جدال بر سر [تحلیل] دقیق ماهیّت اراده، ریشه‌های آزادی آن و ربط و نسبتش با عقل، از جدی‌ترین مجادله‌های مربوط به نظرپردازی اخلاقی در قرون وسطا است. یکی از تحلیل‌ها از تعریف ارسطویی اراده به میل طبیعیِ مخلوقِ عاقل به آن چه عقل، آن را خوب می‌یابد، ریشه می‌گیرد. مطابق این تحلیل، اراده به مثابه میلی طبیعی از جنبه‌های خاصی تحت الزام طبیعت است. اراده بر حسب ضرورت خیر کامل یا تام، [یعنی] سعادت را می‌طلبد. اما از جنبه‌های چشم‌گیری

1- Bonaventure

آزاد است و ریشه آزادی آن در [چگونگی] طریقی است که عقل متعلّق اراده را در چنگ اراده قرار می‌دهد. با این که اراده به طور ضروری در پی سعادت است [اما] اولاً عقل باید تعیین کند که کدام فعالیت یا وضعیت سعادت است. [توماس] آکویناس گمان می‌کرد اراده در این جهان از هیچ جهتی ملزم نیست تا مفهوم مشخص مفروضی از سعادت داشته باشد زیرا عقل هرگز قاطع نیست که سعادت عبارت از فلان فعالیت یا وضع خاص باشد، از این‌رو گر چه آکویناس استدلال می‌کند که سعادت کامل رؤیت ذات الهی است اما این را که همگان در این جهان به ضرورت طالب این هدفند، انکار می‌کند؛ چرا که عقل [آدمی] در باور به این که سعادت [همان] رؤیت ذات الهی است، مجبور نیست. و ثانیاً اراده از جانب هیچ خیر خاصی، جز سعادت‌طلبی، به صورت مطلق مجبور نیست (مگر این که آن خیر برای سعادت ضروری شناخته شود). برای عقل که عنانش در کف اراده است، همواره این امکان وجود دارد که آن خیر را در وضعی لحاظ کند که در آن خوب ننماید، و یا نیست بدیلی برای آن بیابد و یا همین قدر از ملاحظه [آن] شیء صرف‌نظر کند. بنابراین به نظر آکویناس آزادی اراده در نهایت، ریشه در وابستگی آن به عقل و عدم تعیّن آن از جهت حکم به خوب بودن چیزی دارد. (آکویناس ***مجموعه الهیات*** (Ia - 82 - 83, Ja IaIIae. 8 - 10

تحلیل دوم که الهام گرفته از آگوستین است، اراده را قوه‌ای می‌داند که در میان اضداد، خود تصمیم می‌گیرد و آن را نوع منحصر به فردی[1] می‌داند که از همهٔ میل‌های صرفاً طبیعی، ممتاز است. جان دانس اسکاتوس[2] (حدود ۱۲۶۶ ـ ۱۳۰۸ م) اراده را که قوه فعال و از نظر عمل کاملاً آزاد است، آشکارا از قوای فعال طبیعی که از نظر عمل مجبورند، جدا می‌کند (,Quodlibet Xvll. 2 ***مسائل فلسفه***، بخش ۹، ص ۱۵). هیچ‌چیز حتی سعادت نمی‌تواند عمل اراده را مجبور کند، اما این که اراده در ردّ سعادت آزاد باشد مورد قبول وی نیست. اراده فقط در خواستن یا نخواستن سعادت آزاد است .(Cordinatio IVd. 49, q. 10)

ویلیام اکام[3] (حدود ۱۲۸۵ ـ ۱۳۴۹ م) آزادی عمیق‌تری را به اراده نسبت می‌دهد و

1- sui generistype
2- Duns Seotus
3- Wiliam of Ockham

آن این که اراده نه فقط می‌تواند سعادت را نخواهد، بلکه می‌تواند آن را رد کند (In IV Sentenriarum q.16). آنان که تعریف اراده به موجود کاملاً خودمختار در تصمیم‌گیری را پذیرفته‌اند با فیلسوفان مدافع تحلیل ارسطو در این که اراده از جهت متعلق خود به عقل وابسته است موافقند، اما در این که ریشه آزادیِ اراده در عقل است با آن‌ها مخالفند و آزادی را نشان ویژه خودِ اراده می‌دانند.

فضیلت[1]

قوا و استعدادهای خاص انسان (عقل و اراده) نیازمند ملکات و خصلت‌های ویژه‌ای (نوعی فعلیت اوّل ارسطویی) است که به وسیلهٔ آن‌ها مستعد [قبول] فعلیت کامل و تام خود است. این خصلت‌ها فضایلِ عقلی و اخلاقی‌اند که انسان را برای انجام کارهایی که کمال او در آن است، مستعد می‌کنند. حزم و دوراندیشی خصلتی است مربوط به خرد ورزی صحیح در باب آن چه باید کرد. خویشتن‌داری و شجاعت (مثلاً) اوصافی هستند که قوای شهوانی را به سمت غایات مناسب متوجه می‌کنند. بنابراین، کسب فضایل، بخش جدایی‌ناپذیر زندگی سعادت‌طلبانه است. فیلسوفان قرون وسطای متأخر افزون بر فضایل عمدهٔ سنّتی که راهنمای آدمی به سوی سعادت ناقص و صرفاً طبیعی است، عقیده دارند که فضایل الهیاتی خاصی همچون ایمان، امید، گذشت و مهربانی نیز وجود دارند که انسان را به سوی غایت ماورای طبیعی او می‌کشانند. (آکویناس، *مجموعه الهیات*). اما مفهوم کلامی لطف الهی، منجر به مفهوم فضایل موهوبی شد: ایمان، امید و احسان (همراه با دیگر فضیلت‌های لازم برای آدمی به سوی غایت ماورای طبیعی خود) از طریق لطف الهی [در روح] آدمی دمیده می‌شوند نه از رهگذر تعلیم و تربیت و سعی و کوشش اخلاقی. بسیاری عقیده داشتند که فضایل الهیاتی موهوبی برای دست‌یابی به سعادت ماورای طبیعی لازم‌اند؛ اما اکام این را ردّ می‌کرد (Ordinatio I d. 17.q.2). مع هذا آن‌ها مدعی بودند که فضایل موهوبی، فضیلت‌های کاملند زیرا آدمی را به سوی سعادت کامل سوق می‌دهند، در حالی که فضایل اکتسابی فقط فضیلت‌هایی ناقصند، زیرا انسان را به سوی سعادت ناقص فرا می‌خوانند.

1- virtue

عقل سلیم[1]

فیلسوفان قرون وسطای متأخر، فلسفهٔ خیر خود را نه فقط در مورد عامل‌ها (برای فراهم آوردن تحلیلی از فضایل و معیاری جهت ارزیابی اخلاقی عامل‌ها) بلکه مستقیماً در مورد خود اعمال آدمی هم به کار می‌گرفتند. اعمال آدمی را فی نفسه می‌توان در نظر گرفت و بر حسب داشتن مقداری از ویژگی‌ها (فعلیت‌ها) که باید داشته باشد، به حسن و خوبی متصف کرد. چون عمل آدمی هرچه باشد درست به دلیل این که [بالاخره] یک کار است، دارای هویّت متحصل ـ واقعیت ـ و تا حدی واجد خیر (خیر طبیعی) است اما [افزونْ بر آن] ممکن است دارای خیر اخلاقی کلّی، خیر اخلاقی خاص یا خیر تبرّعی باشد، به شرط آن که چند چیز دیگر هم فراهم آیند. اگر عملی (مثلاً صدقه) مورد شایسته‌ای داشته باشد (شخص محتاج) در آن صورت دارای خیر اخلاقی عام است؛ یعنی واجد اساسی‌ترین شرط از میان شرایط لازم برای این که عملی، خیر اخلاقی مطلق داشته باشد، است.

عمل به شرط آن که با نیت درست و به شیوه‌ای مناسب [آن هم] در اوضاع و احوال مناسب (زمان و مکان مناسب) صورت گیرد واجد خیر اخلاقی خاص است. افزون بر خیر اخلاقی اگر عملی از سرِ نوع دوستی و احسان صورت گیرد ارزش تمجیدی و تبرّعی هم دارد. (آلبرت، ***مجموعه***؛ آکویناس، ***مجموعه الهیات***؛ اسکاتوس، ***متفرقات***، بخش ۱۸، ص ۱؛ اکام ***مسائل مختلف***، بخش ۷، ص ۲)

چون تعیین به جا و مناسب بودن، کار عقل است از این‌رو، این شرط که کار اخلاقی باید دارای هدف مناسب و شیوه مناسب باشد و در اوضاع و احوال مناسبی صورت گیرد، به اختصار شرط مطابقت با عقل سلیم نامیده می‌شود: عمل اخلاقی، کاری است که بر طبق عقل سلیم صورت گیرد. استدلال عملی [یعنی] استدلال در باب آن چه باید کرد فقط در صورتی درست است که: الف) آنچه را در حقیقت هدف نهایی آدمی است، هدف نهایی مطلوب و لازم التحصیل انسان بداند؛ ب) در خصوص این که چه گام‌های مشخصی باید برداشته شوند و یا چه چیزهایی باید طلبیده شوند تا آن غایت نهایی فراچنگ آید، به درستی اندیشه کند. فلاسفه تحت نفوذ ارسطو چنین می‌پنداشتند که

1- right reason

فرایند استدلال عملی از اصول بدیهی (اصول بدیهی استدلال عملی عبارتند از اصول کلّی مربوط به آن چه باید طلبیده شوند) آغاز می‌شود و به شیوه قیاسی به اصول جزئی‌تر و تطبیق‌های این اصول در اوضاع و احوال معین منتهی می‌گردد، (آکویناس، ***مجموعه‌الاهیات***. IaIIae. 58. 4 - 5؛ اکام، ***متفرقات***، بخش ۲، ص ۴۱) قسمت عمده اصول عملی که برحسب تعریف، صادق، یا بدیهی‌اند (برای همگان و یا برای فرهنگیان و دانش‌آموختگان) و یا مأخوذ از چنان اصولی‌اند، همان بدنه قانون طبیعی است.

تصور فیلسوفان قرون وسطای متاخر از انطباق عمل با عقل سلیم، متضمن چیزی بیش از جهت‌گیری عمل به وسیله عقل سلیم بود. اولاً عمل باید ناشی از فرایند استدلال صحیح از سوی عاملی که کار را انجام می‌دهد باشد یعنی خود عامل به درستی، حکم به لزوم انجام آن کار کند و آن را به دلیل این که فرمان عقل است انجام دهد. فاعلی که برخلاف حکم عقل خود عمل می‌کند حتی بر فرض این که حکم او خطا و کارش در واقع موافق حکم عقل سلیم باشد، کار درستی انجام نمی‌دهد. (آکویناس ***مجموعه الهیات***؛ اسکاتوس، ***متفرقات***، بخش ۱۸، ص ۱). ثانیاً نفس خود عامل باید در کنترل عقل باشد، یعنی شهوات او در اثر عادت متمایل به حکم عقل باشند. انسان کاملاً خویشتن‌دار به درستی استدلال می‌کند و آن چه را عقل به او می‌گوید از آن رو که فرمان او است اطاعت می‌کند اما عواطف او در نزاع با عقلش است. (آکویناس ***مجموعه الهیات*** IaIIae. 58. 3 ad2؛ اکام، ***مسائل مختلف***، بخش ۷، ص ۳)

فرامین الهی[1]

فیلسوفان قرون وسطا توصیه‌های اخلاقی وحیانی را که نمونه‌اش در ***ده فرمان***[2] دیده می‌شود قبول داشتند. اما بر خلاف آن چه کاریکاتورهای اخلاق قرون وسطایی نشان می‌دهند، یافتن کسی که یک [نظریه] فرا اخلاقی امرالهی را که بر اساس آن صواب (یا خطای) هر عمل صرفاً عبارت است از تأیید (یا نکوهش) آن از سوی خداوند، به صراحت قبول داشته باشد، دشوار است. تقریباً همهٔ فیلسوفان قرون وسطا باور داشتند که دست‌کم، برخی امور نه از آن‌رو که مورد امر [الهی] هستند بلکه به خاطر این که موافق

1- divine commands.

2- Ten Commandments.

عقل سلیم‌اند عمل اخلاقی درستی هستند. با وجود این به اعتقاد اینان تعلق امرالهی به عمل، نشانگر آن است که عمل [مذکور] صواب است و عقل سلیم می‌تواند انسان را به اطاعت از امرالهی در صورت شناخت آن وادارد.

اما فیلسوفانی همچون اسکاتوس و اکام آشکارا میان قانون اخلاقی ایجابی و غیر ایجابی (طبیعی) فرق می‌گذارند و مدّعی‌اند در مورد قانون اخلاقی الهی و ایجابی درست بودن عمل مورد امر منحصراً به تعلق امر [الهی] به آن بستگی دارد. آن‌ها فرامین الهی همچون نهی از فحشا و دزدی را داخل حوزه قانون ایجابی الهی دانسته و باور داشتند که خطای این اعمال صرفاً به نهی خداوند بر می‌گردد و اگر خدا آن‌ها را برای آدمی مجاز می‌داشت اعمالی نیکو و صواب بودند. بنابراین اسکاتوس و اکام با عقل‌گرایانی همچون آکویناس که معتقد بودند تمام توصیه‌های اخلاقی قانون الهی موافق عقل سلیم است و رمز صواب بودن آن‌ها همین انطباق است، اختلاف نظر داشتند. (آکویناس، *مجموعه الهیات*).

البته اسکاتوس و اکام باور داشتند که درستی قوانین غیر ایجابی که امر و نهی می‌کنند مستقل از اراده الهی است. مثلاً به نظر اُکام علم اخلاقی که بر اساس قواعد غیر ایجابی بنا شده، برهانی و یقینی‌تر از بسیاری از [علوم] دیگر است. حتی خداوند نیز نمی‌تواند ارزش اخلاقی اعمالی را که چنین علم اخلاقی تعیین کرده، عوض کند زیرا انجام این کار مستلزم تناقض است. پس اسکاتوس و اکام در این که برخی [از] توصیه‌های اخلاقی به دلیل انطباق با عقل سلیم، صحیح‌اند، با آکویناس اتفاق نظر دارند، اما دربارهٔ محدوده قانون طبیعی با او اختلاف نظر دارند.

Bibliography

Albertus Magnus. *Summa de bono.* Edited by H. Kuehle, et al. Munich: Aschendorff, 1951.

———. *Super ethica.* Edited by W. Kuebel. Munich: Aschendorff, 1968–72; 1987.

Jean Buridan. *Quaestiones super decem libros ethicorum.* Paris, 1513. Reprinted Minerva, 1968.

Kretzmann, Norman, A. Kenny, and J. Pinborg, eds. *Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982. See sections 8 and 9.

Lottin, O., ed. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* 6 vols. Gembloux: J. Duculot, 1942–60.

Philip the Chancellor. *Summa de bono.* Edited by Nicolaus Wicki. Berne: Francke, 1985.

Walter Burley. *Expositio super decem libros ethicorum Aristotelis.* Venice, 1481; 1500; 1521.

William of Auxerre. *Summa aurea.* Edited by Jean Ribaillier. Rome: Grottaferrata, 1980–87.

۷

رنسانس

نویسنده: ژیل کِرمی
مترجم: علی‌رضا آل‌بویه

تحقیق دربارهٔ فلسفه اخلاق از قرن چهاردهم تا شانزدهم، بر اندیشه اخلاقی سنتی مبتنی بود. در حالی که سنّت ارسطویی در این منطقه، مخصوصاً در دانشگاه‌ها، حاکم بود، با وجود این، علاقه شدیدی به آرمان‌های اخلاقی افلاطونی، رواقی و تا حدّ کمتری، اپیکوری وجود داشت. متفکران در این ناحیه از دیدگاه سنّتی، که ارسطو آن را به خوبی بیان کرده بود، پیروی می‌کردند، دیدگاهی که هدف اولیه فلسفه اخلاق به عنوان نظامی فلسفی را تعیین خیراعلی[1] می‌دانست که خودش فی‌نفسه مطلوب است، اما چیزهای دیگر، به جهت آن مطلوبند. (اخلاق نیکوماخس[2] ۲۰ـ۱۸ 1094a). این واقعیت که هر یک از مکاتب فلسفی قدیم به نتیجه متفاوتی درباره این موضوع محوری رسیده‌اند، کانون مناسبی را برای بحث و ارزیابی شایستگی‌های هر یک از آن‌ها در این خصوص فراهم آورده است.

فلسفه اخلاق ارسطویی[3]

فلسفه اخلاق در سراسر این دوره به عنوان رشته‌ای تخصصی و دانشگاهی، صبغهٔ ارسطویی داشت. در همهٔ دانشگاه‌های مهم اروپایی، خواه این موضوع را فلاسفهٔ مدرسی[4] درس می‌دادند یا انسان‌گرایان[5]، پروتستان‌ها[6] یا کاتولیک‌ها[7]، متون و آموزه‌های ارسطویی، پایه و اساس تعلیم بود. یکی از ادلهٔ عمدهٔ حاکمیت آموزهٔ ارسطو این بود که کتاب اخلاق نیکوماخس بدون شک و تردید برای تعلیم پذیرفته شده بود.

1- supreme good.
2- Nicomachean Ethics.
3- Aristotelian ethics.
4- scholastic philosopher.
5- humanist.
6- protestans.
7- catholics.

نظم و اسلوب اخلاق نیکوماخوس از مکالمات ادبی و نامرتب افلاطون بهتر بود و از آثار فلسفی پراکنده سیسرو جامع‌تر بود.

چندین شرح بر کتاب اخلاق ارسطو در قرن چهاردهم منتشر شد که بسیاری از آنها به وسیله متکلمین منسوب به نظامهای اگوستینی، فرانسیسکن و دمینیکن [به رشته تحریر درآمده بود]. از جمله شرح‌های مدرسی، شرح فیلسوف انگلیسی والتر بورلی و جین بوریدن[1] (۱۳۰۰ ـ ۱۳۵۸) از فرقه اکامیست پاریس نفوذ بیش‌تری داشتند و آن‌ها هر دو، چندین بار در اواخر قرن پانزدهم و اوایل قرن شانزدهم تجدید چاپ شدند. ویژگی‌های بارز شرح‌های مدرسی ـ سؤالات، مشتبهات، پاسخ‌ها و نتایج ـ در سراسر قرن شانزدهم به طور مستمر یافت می‌شود و می‌توان شکل ساده‌ای از آن ویژگی‌ها را در آثاری از قبیل درس‌های کونیمبرایی یافت. این شرح به وسیله ژزویت‌های[2] اهل گویمبرا در ۱۵۶۳ منتشر شد و در سراسر اروپا در خلال قرن هفدهم خوانندگان بسیار زیادی داشت.

برخلاف مدرسیان، انسان‌گرایان، که در قرن چهاردهم در ایتالیا شروع به فعالیت کردند، در ابتدا هیچ علاقه‌ای به تفکر اخلاقی ارسطو [از خود] نشان ندادند و برعکس پترارک[3] (۱۳۰۴ ـ ۱۳۷۴)، مؤسس این نهضت، رساله‌های ارسطو را که فقط [از طریق] ترجمه‌های تحت‌اللفظی لاتینی قرن سیزدهم از آن آگاه شده بود، خشک و نظری دانسته و آن را به شدّت مورد انتقاد قرار داد. گرچه ارسطو فضایل و رذایل را به دقت تعریف و از یکدیگر تفکیک کرده بود ولی فاقد فصاحت درخور و مؤثری بود که پترارک در آثار سیسرو وسِنِکا آن را ستوده و برای انگیزش رفتار مبتنی بر فضیلت لازم می‌دانست. اما در قرون پانزدهم و شانزدهم، بسیاری از انسان گرایان به پیروی از لئونارد برونی[4] (۱۳۶۹ ـ ۱۴۴۴ م) و از هواداران فلسفهٔ اخلاق ارسطویی شدند: فلسفهٔ اخلاق در کنار دستور زبان، معانی و بیان، شعر و تاریخ به عنوان بخشی از رشتهٔ تحقیقاتشان در علوم انسانی در نظر گرفته شد.

در واکنش به روش‌های طرح[5] و احتجاج[6]، شارحان انسان‌گرا تلاش کردند تا بیانی

1- Jean Buridan.
2- Jesuits of Coimbra.
3- Petrarch.
4- Leonardo Bruni.
5- presentation.
6- argumentation.

فصیح و روشن از سخنان ارسطو ارائه دهند، در حالی که بیش‌تر از تحلیل منطقی، بر تحلیل زبان‌شناختی تأکید می‌ورزیدند و به جای استشهاد به منابع قرونِ وسطایی به منابع سنّتی استشهاد می‌کردند ـ اگرچه غالباً اندیشه‌های فلسفی توماس آکویناس مورد توجه بود. یعقوب[1] یکی از مهم‌ترین طرفداران شیوهٔ جدید شرح و تفسیر، روش فلسفه مدرسی را دربارهٔ اندیشیدن در خصوص مسائل پیچیده‌ای که فقط ارتباط عَرضی با متن دارد تحقیر می‌کرد. او در مقدمهٔ خود بر کتاب *اخلاق*، تبیین‌های ساده و سرراستی از مقصود ارسطو فراهم آورد و با مثال‌هایی که از ادبیات و تاریخ سنتی و نیز از انجیل وام گرفته بود، آن را به تصویر کشید. گرچه تفاوت‌های صوری و محتوایی مهمی میان تفسیرهای انسان‌گرایانه و مدرسی کتاب *اخلاق* وجود دارد، اما با این همه، تأثیر و تأثر فراوانی میان آن‌ها به چشم می‌خورد. هم شارحان انسان‌گرا و هم شارحان مدرسی متمایل به التقاط، در انتخاب مواد و گرفتن مطالب از دیگری، اغلب بدون ذکر نام بودند.

در کنار شروح کتاب *اخلاق*، رساله‌ها و کتاب‌های درسی [هم] وجود داشتند که در عین حال که مدعی مذهب التقاطی[2] بودند ولی در حقیقت به آموزه‌های اخلاقی ارسطو اختصاص داشتند. کتاب *مدخلی بر نظام اخلاقی* برونی نمونه‌ای بارز از این گونه موارد است. این کتاب با کوششی غیردقیق در جمع بین دیدگاه‌های مشّائی[3]، رواقی و اپیکوری دربارهٔ خیراعلی آغاز می‌شود، اما در انتها به شرحی رایج از فلسفه اخلاق ارسطو می‌انجامد. در سال‌های پایانی قرن شانزدهم در بسیاری از آثار، سبکی شبیه کتاب Universa Philosopohia de moribus نوشتهٔ فرنسیسکو پیکولومینی[4] (۱۵۲۳ - ۱۶۰۷ م) پدیدار شد که هدفش فراهم آوردن بحثی جامع از موضوعات مهم اخلاقی بود. با این همه، گرچه این موضوعات در چارچوب و نظمی متفاوت با چارچوب و نظم [کتاب] ارسطو مورد بحث قرار گرفته بود، اما آثار ارسطو [به عنوان] منبع اصلی باقی ماند.

خیراعلی از نظر ارسطو، سعادت بود که در کتاب اول اخلاق به عنوان فعالیتی مستمر بر طبق بهترین و کامل‌ترین فضیلت، تعریف شده است که به وسیلهٔ مقدار کافی از خیرهای جسمانی و خارجی همچون تندرستی و ثروت، تکمیل می‌شود. مفسران آثار

1- Jacques lefever d'Etaples.

2- eclecticism.

3- peripatetic.

4- Francesco Piccolomini.

ارسطو در این دوره بر نقش فرعی این خیرها تأکید می‌کردند، با بیان این که گرچه این خیرهای جسمانی و خارجی، زندگی با سعادت را سعادتمندتر می‌کند، ولی فقدان آن‌ها سرچشمهٔ اصلی سعادت را که همان فضیلت است از بین نمی‌برد. بعضی بین کمال سعادت، که معلول خیرهای جسمانی و خارجی است، و ذات سعادت، که معلول خیرهای جسمانی و خارجی نیست، تفکیک قائل شده‌اند، دقیقاً مانند پنج انگشت داشتن هر دست که بر کمال انسان تأثیر می‌گذارد، اما بر ذات [و جوهر] او نه. اما ناقدان دیدگاه ارسطو، استدلال کرده‌اند که فعالیت فضیلت‌آمیز به عنوان خیراعلی، باید طبق بیان خود ارسطو، برای ایجاد سعادت کافی باشد بدون این که نیازی به خیرهای مکمل باشد، این ادعا که ثروت یا تندرستی موجب فزونی سعادت می‌شود [در حقیقت] کم کردن ارزش فضیلت است.

کارکرد اصلی خیرهای خارجی در مقام فرآهم آوردن سعادت، نشانگر ابزار بودن آن‌ها برای ایجاد اعمال فضیلت‌آمیز است. مثلاً پول برای تحقّق «بخشندگی» مورد نیاز است. فضیلت آدم ثروت‌مند، بخشندگی او است، که مستلزم خرج مبالغ هنگفتی برای ساختمان‌های عمومی و دفاتر مذهبی و نظایر آن است؛ این فضیلت در خلال رنسانس شهرت خاصی یافت، زیرا روش مناسبی برای خودنمایی صاحب‌منصبان پولدار بود. اما اعتقاد کلی ارسطو به سودمندی اخلاقی خیرهای خارجی، از انتقاد مصون نماند. گرچه تعداد اندکی از نویسندگان غیردینی، فقر و ناداری فرانسیسکن‌ها را می‌ستودند، اما بسیاری از آنان دربارهٔ ثروت احساس نگرانی می‌کردند و شأن و منزلت اخلاقی آن را مبهم می‌دانستند. گمان می‌شد که کسب ثروت نه تنها نقشی در ایجاد فضیلت ندارد، بلکه فرصت‌هایی را برای غرور، طمع و وساوس مقاومت‌ناپذیر زندگی بی‌بندوبار فراهم می‌آورد.

ارسطو فضایل را به فضایل عقلانی و اخلاقی دسته‌بندی می‌کند. برحسب تقسیمی که دربارهٔ روح دارد: فضایل عقلانی پنج‌گانه، به نفس عاقله تعلق دارند؛ و فضایل اخلاقی دوازده‌گانه، به بخش شهوانی نفس غیرعاقله، که فقط با اطاعت از نفس عاقله در عقل سهیم می‌شود.

ارسطو در فصل ششم کتاب دوم *اخلاق*، فضایل اخلاقی را این گونه تعریف می‌کند:

فضایل اخلاقی ملکه‌های [حالات ثابت] مراعات حدّ وسط در اعمال و احساسات هستند. هر فضیلت اخلاقی را دو رذیلت احاطه کرده است، که یکی از آن دو، جنبه افراطی و دیگری جنبهٔ تفریطی آن است. با این حساب دلیری حد وسط بین بی‌باکی و جُبن (ترس) است، و سخاوت حدّ وسط اسراف و امساک (خسّت) در ارتباط با بذل و بخشش است. در واقع همه شارحان، این دیدگاه را پذیرفته و توضیح داده‌اند، و زمینه‌هایی را برای انتشار وسیعش در آثار فلسفی و ادبیات عمومی فراهم کرده‌اند. اما دقیقاً به همین دلیل که این آموزه بسیار مؤثر بود، هدف خاص کسانی قرار گرفت که به هر دلیلی، می‌خواستند با برتری اخلاق ارسطویی مقابله کنند.

مثلاً جمیستوس فلوطین[1] نوافلاطونی بیزانسی (حدود ۱۳۵۵ ـ ۱۴۵۴ م) می‌خواست فیلسوفان و متکلمان غربی را از تمایل انحرافی به ارسطو نجات دهد. او در تلاش برای رد فلسفه اخلاق مشّائی به تعریف فضیلت اخلاقی به حدّ وسط خرده گرفت، با این ادّعا که آن تعریف مبتنی بر ملاحظات خشک کمّی است. او می‌گوید: ارسطو اموری را که مقتضی ترس هستند بر اساس بزرگی و کوچکی‌شان معین می‌کند. در طرف دیگر، افلاطونیان کیفیت را به عنوان یگانه معیار به کار می‌گیرند: از هر آن چه غیرشرافت‌مندانه باشد بدون لحاظ مقدار یا تعدادش، باید ترسید.

دیگر ناقد صراحت‌گوی ارسطو، انسان‌گرای ایتالیایی لورنزووالا[2] (حدود ۱۴۰۵ ـ ۱۴۵۷ م) در *محاوراتش* چنین استدلال می‌کند که برخلاف نظر ارسطو، به ازای هر فضیلت دو رذیلت وجود ندارد بلکه به ازای هر فضیلت تنها یک رذیلت متضاد وجود دارد. از نظر لورنزووالا، اشتباه ارسطو از ترکیب مستمر دو فضیلت متمایز تحت یک نام ناشی می‌شود. بنابراین، آن چه ارسطو دلیری می‌نامد مشتمل بر دو فضیلت متفاوت است: نبرد شجاعانه (دلیری) و عقب‌نشینی عاقلانه (احتیاط). به جای یک فضیلت و دو رذیلت در ارتباط با ترس، در واقع دو فضیلت و دو رذیلت متضاد وجود دارد: در مورد نبرد، دلیری فضیلت است و بی‌باکی رذیلت؛ در مورد عدم نبرد، احتیاط فضیلت است و جُبن رذیلت. همین طور در بخشیدن پول، سخاوت فضیلت است و اسراف رذیلت، در حالی که در نبخشیدن پول، صرفه‌جویی فضیلت است و خسّت [ولئامت] رذیلت.

1- Gemistos pletbon.

2- Lorenzo Valla.

همچنین والا، مردی که به دلیل اعتدالش ناشناخته است به این فرض ارسطو که میانه‌روی همیشه خوب و طرفین [آن] بالضرورة افراط یا تفریط است، معترض بود. آیا بهتر نیست که انسان بی‌نهایت زیبا یا عاقل باشد تا این‌که به اعتدال چنین باشد، و آیا بهتر نیست که انسان، کم‌ترین زشتی یا حماقت را داشته باشد تا این‌که به اعتدال دارای آن‌ها باشد؟ حتی او می‌گوید خود حدّ وسط رذیلت است و به گفته‌ای از خداوند استشهاد می‌کند که فرشته لائودیکیه[1] را در کتاب **مکاشفه یوحنای رسول**[2] سرزنش می‌کند (۳:۱۶).

«چون تو فاتر هستی یعنی نه گرم و نه سردی، تورا از دهان خود قی خواهم کرد.»

در قرن بعد زبان‌شناس و فیلسوف ایتالیایی فرانسیسکو سنچز[3] انتقاد مشابهی به آموزه ارسطویی حد وسط کرد. احتمالاً او مستقیم یا غیرمستقیم از دیدگاه‌های والا آگاه بوده است؛ زیرا او نیز ادعا کرده که به ازای هر فضیلتی فقط یک رذیلت در مقابل [آن] وجود دارد. او متذکر شد که این اصل که به ازای هر چیزی فقط یک ضدّ امکان دارد نه تنها در انجیل و کتاب‌های افلاطون یافت می‌شود، بلکه خود ارسطو نیز صریحاً در **متافیزیک**[4] (۱۰۵۵ a ۱۹-۲۱) آن را تنسیق کرده است. سنچز نکتهٔ دیگری را مطرح کرد که رذیلتِ مقابلِ هر فضیلتی دقیقاً مربوط به همان فضیلت است: فضیلت سخاوت شبیه رذیلت اسراف است و صرفه‌جویی مشابه امساک [خسّت] است.

جان بُودن[5] (۱۵۳۰ - ۱۵۹۶ م) اگر چه بیش‌تر به عنوان یک نظریه پرداز سیاسی شناخته شده است اما در بحث‌های اخلاقی مربوط به تصوّر ارسطو از فضیلت اخلاقی نیز مشارکت داشته است. او در خلال آخرین مرحلهٔ بسیار سخت جنگ‌های مذهبی فرانسه رساله‌ای با عنوان پارادوکس‌ها تألیف کرد و در آن تهذیب اخلاقی را به عنوان تنها راه حلِّ بحرانی که به اعتقاد او معلول مکافات الهی برای گناهکاری انسان بود، ترویج کرد.

بُودَن، با تمایل به جایگزینی اخلاق ارسطویی این جهانی به جای نظام اخلاقی که قویّاً بر ترس و محبت خداوند مبتنی است، به بیش‌تر جنبه‌های آموزه ارسطو حمله کرد و به ویژه این اندیشه را که فضیلت عبارت از حدّ وسط است، رد کرد. او همانند والا وسنچز استدلال می‌کرد که یک چیز نمی‌تواند دو ضدّ داشته باشد، دقیقاً همان‌طور که

1- Laodicea.
2- Revelation.
3- Francisco sanches.
4- Metaphysics.
5- Jean Bodin.

گرم متضاد با سرد است نه خشک، و سیاه متضاد با سفید است نه سبز، به همین صورت هر فضیلتی دو ضدّ ندارد بلکه تنها یک ضدّ دارد. از نظر بُودن قاعدهٔ «میانگین زرّین»[1] اصلی طبیعی نیست، [بلکه] کاملاً برعکس، حدّ وسط به هیچ وجه با طبیعت سازگاری ندارد، آتش به اعتدال نمی‌سوزاند و خورشید به اعتدال نمی‌درخشد، بلکه تا آن جا که ممکن است آتش به کمال می‌سوزاند و خورشید به کمال می‌درخشد. بنابراین برای این که فضایل مطابق با طبیعت باشند باید در نهایت باشند. برای به دست آوردن بیش‌ترین تحسین، باید بیش‌ترین شجاعت یا سخاوت را [از خود] نشان داد، فضیلت معتدل دقیقاً تحسینی معتدل می‌طلبد. بُودَن برای تأیید نظر خود به عهد عتیق سِفْر تثنیه[2] [۱۶:۵] استشهاد می‌کند «پس یَهُوه خدای خود را به تمامی جان و تمامی نیروی خود دوست بدار» (همان گونه که والا به عهد جدید استشهاد می‌کرد). گرچه بُودَن و دیگر متفکران معاصرش با قدرت از این موضع افراطی دربارهٔ فضیلت دفاع می‌کردند ولی هرگز جاذبه کافی برای مواجهه با شهرت گسترده و پایدار اعتدال ارسطویی پیدا نکردند.

فضایل عقلی از فضایل اخلاقی، کامل‌ترند. زیرا طبق روان‌شناسی عقل‌گرایانهٔ ارسطو، نقش عاقله که (این) فضایل بدان تعلق دارند برتر از نفس غیرعاقله، [یعنی] مرکز فضایل اخلاقی، است. کامل‌ترین فضایل عقلانی، حکمت نظری یا سوفیا (Sophia) است و فعالیت مطابق آن، که از نظر ارسطو وسیله نیل به خیر اعلای سعادت است، اندیشه دربارهٔ والاترین موضوعات است. زندگی همراه با تعقل بهتر است از زندگی همراه با فعالیت عملی، زیرا فرح‌بخش‌تر، مستمرتر، مستقل‌تر، پرفراغت‌تر و به خودی خود مطلوب‌تر است. به علاوه، از آن جا که انسان متفکر به یگانه فعالیت خدایان تأسی می‌کند بیش‌تر محبوب آنان است.

این عقیدهٔ ارسطو که اندیشه منشأ سعادت است از اقبال عامی برخوردار شد اما همانند آموزه‌اش دربارهٔ فضیلت اخلاقی منتقدانی نیز داشت که بسیاری از آنان همان مخالفان آموزه فضیلت اخلاقی بودند. مثلاً والا به این استدلال ارسطو که با طلب زندگی همراه با اندیشه به خدایان تأسی می‌کنیم و بدین وسیله محبت آنان را به خود جلب می‌کنیم، معترض بود. اگر انسان، همان گونه که ارسطو در جایی دیگر بیان می‌کند،

1- golden mean

2- Deuteronomy.

حیوانی سیاسی باشد، در آن صورت ترغیب کردن او به الگوگیری در زندگی از خدایانی که کاری جز اندیشیدن و به تبع آن هیچ‌گونه ارتباط اجتماعی ندارند خطا است. فلوطین نوافلاطونی گمان می‌کند که ارسطو با توصیف تفکر به لذت‌بخش‌ترین فعالیت، نشان داده است که دیدگاهش تفاوت چندانی با دیدگاه اپیکورس (۳۴۱ ـ ۲۷۰ ق. م) ندارد، زیرا او نیز خیر اعلا را در لذت عقلانی قرار داده است. همچنین نظر ارسطو با کسانی که دیدگاهی اراده‌گرایانه اتخاذ کرده‌اند در تضاد است، دیدگاهی که خیر اعلا را در اراده می‌جوید نه در عقل، و نیز با دیدگاه کسانی که معتقدند فعالیت عقلانی در این دنیا لزوماً به سعادت نمی‌انجامد بلکه به ناکامی می‌انجامد، زیرا نمی‌توان علل نهایی امور را در زندگی دنیایی شناسایی کرد. گاهی استدلال می‌شود که سعادت عقلانی و نظری، آن گونه که ارسطو آن را توضیح می‌دهد، فقط در دسترس اقلیتی برگزیده است، در صورتی که سعادت عملی، برای اکثریت مناسب‌تر است. بنابراین گرچه زندگی عقلانی الهی‌تر است اما همه، همیشه آن را برنمی‌گزینند، زیرا زندگی فعّال بیش‌تر به خیر عمومی کمک می‌رساند.

ارسطو نشان نمی‌دهد که چگونه فضایل عقلانی و اخلاقی در هر فرد خاص قابل جمع است ـ مسأله‌ای که هنوز شارحان جدید، آن را شدیداً مورد بحث قرار می‌دهند. فیلسوفان مدرسی قرن چهاردهم، پانزدهم و شانزدهم به این دیدگاه گرایش داشتند که تحصیل فضایل اخلاقی مقدمه ضروری یا یاری‌دهنده برای نیل به سعادت عقلانی است. عالم شدن بدون تحصیل فضایل اخلاقی، ممکن است، اما سعادت هرگز. برخی معتقدند فضایل اخلاقی برای آرام کردن اضطراب‌های هیجان‌آور روحی مورد نیاز است و بنابراین روح را فارغ می‌سازد تا به تفکر دربارهٔ خدا و امور آسمانی به پرواز آید. برخی دیگر می‌پذیرند که اگر انسان متفکر، محبوب خدا (که خدایان ارسطو در این دوره جای خود را به او داده‌اند) باشد، باید دارای فضایل اخلاقی و نیز فضایل عقلانی باشد؛ زیرا خدا انسان شرور را دوست نمی‌دارد، هر چند عالِم باشد.

فلسفه اخلاق افلاطونی[1]

انسان‌گرایانی که ترجمه‌هایی از کار افلاطون منتشر کردند بر آن مکالماتی تأکید داشتند

1- Platonic ethics.

که رابطه‌ای تنگاتنگ با موضوعات اخلاقی دارد. اما تعداد اندکی از فلاسفه برجسته که دربارهٔ افلاطون سخن رانده‌اند، معمولاً به مابعدالطبیعه و جهان شناسی [او] علاقهٔ بیش‌تری داشتند تا به فلسفه اخلاق. با این همه، مذهب افلاطونی بر تفکر اخلاقی تعداد اندکی از متفکران اثر کرد و از این طریق تأثیر مهمی بر فرهنگ ادبی این ناحیه گذاشت.

خیراعلی در اخلاق افلاطونی همانند اخلاق ارسطویی از طریق تفکر به دست می‌آید. اما در حالی که مشّائیان موجودات آسمانی و نیز موجودات الهی را متعلق‌های مناسبی برای والاترین شکل تفکر می‌دانستند، نوافلاطونیان معتقد بودند که فقط از طریق تفکر و شناختِ خدا والاترین خیر به دست می‌آید و نمی‌توان آن را به نحو کامل به دست آورد مگر در آخرت، هنگامی که مرگ، روح را از قفس بدن آزاد می‌کند. مارسلیو فیسینو[1] (۱۴۳۳ ـ ۱۴۹۹ م) مهم‌ترین چهرهٔ نوافلاطونی رنسانس، معتقد بود که گرچه روح نمی‌تواند پیش از جدا کردن خود از بدن، خدا را کاملاً بشناسد، اما تعداد اندکی از مردمان استثنایی می‌توانند در این جهان به چنین منزلتی دست یابند؛ البته به طور ناقص و برای مدت کوتاهی از زمان، چنان که افلاطون، فلوطین و پل قدیس[2] ـ که در کتاب دوم قرنتیان، صعود خود را به آسمان سوم در جذبه الهی نقل می‌کند ـ به آن دست یافتند.

دیگران در این عقیده که «برخی از مردم امکان دارد برای لحظاتی زودگذر در جذبه‌ای خلسه‌آمیز وارد شوند که در آن حالت، مانند سن‌پل نمی‌دانند که آیا در بدن هستند یا خارج از آن و در خلال آن [حالت] به شناختی موقتی و محدود از خدا دست می‌یابند» از فیسینو پیروی کردند. اپینومیس[3] غالباً به عنوان شاهدی بر این [مطلب]آورده می‌شود که افلاطون به چنین تجربهٔ زودگذر سعادت در این دنیا معتقد است در حالی که فیدون[4] (D,E ۶۶) عادتاً استدلال می‌کرد که نمی‌توان به سعادت کامل عقلانی مستمر و بدون مانع [= حضوری] دربارهٔ خدا دست یافت مگر در آخرت.

این سعادت جاودانگی کامل عبارت است از تأمّل عقلانی درباره خدا و التذاذ از اراده او؛ اما این که کدام یک از این دو بر دیگری راجح است، موضوع بحث و جدل جدّی است. فیسینو در تفسیر اولیهٔ خود بر فیلبوس[5] موضعی عقل‌گرایانه اتخاذ کرده

1- Marsilio Ficino.
2- St. Paul.
3- Epinomis.
4- Phaedo.
5- Philebus.

است که تفکر برتر از لذت است، زیرا عقل قدرتی برتر از اراده است. اما او بعداً در نامه‌ای به لورنزو[1]، نتیجه می‌گیرد شناختی که از طریق رؤیت عقلی خدا به دست می‌آید کمال و تحقق کم‌تری دارد از لذتی که اراده از محبت [و عشق] به او به دست می‌آورد. گرچه گریز فیسینو از عقل‌گرایی افراطی افلاطونی در تفسیر فیلبوس مورد انتقاد برخی از طرف‌داران وضوح در بیان و نگارش قرار گرفت، اما در مجموع، موضع اراده‌گرایانه او را بسیاری از پیروان و مریدانش ادامه و بسط دادند.

نظریه افلاطونی درباره محبت، آن گونه که فیسینو آن را در تفسیرش بر ***مهمانی***[2] تنسیق می‌کند، راهی را ارائه می‌دهد که به موازات راه تفکر است، که به وسیله آن می‌توان به خیر اعلی دست یافت. با استناد به ***نه گانه‌های***[3] افلوطین، مخصوصاً رسالهٔ ***دربارهٔ محبت***[4] (III.5) وی تفسیری از مکالمات افلاطون منتشر کرد که در آن مابعدالطبیعه و جهان‌شناسی نوافلاطونی قالبی کاملاً مسیحی به خود گرفت. فیسینو محبت را «میل به زیبایی» تعریف می‌کند و زیبایی را پرتوی می‌داند که از خدا صادر می‌شود، در حالی که مستمراً در حرکتی نزولی از روح ملکی تا جوهر مادی بدن وارد جهان خلقت می‌شود. متناظر با این درجه‌بندی نزولی زیبایی از خدا به سطوح نازل‌تر وجود، صعودی گام به گام از محبت به مراتب بالاتر هستی‌شناختی است: از زیبایی بدن به زیبایی روح، از زیبایی روح به زیبایی روح ملکی و از آن جا به زیبایی مطلق و نهایی خدا که رؤیت و لذت از آن فراهم‌آورنده خیراعلی است.

دوست جوان و رقیب فیسینو یعنی جیووانی[5] (۱۴۶۳ ـ ۱۴۹۴ م) نظریهٔ او را دربارهٔ محبت افلاطونی منتشر ساخت ولی با آن به معارضه پرداخت. پیکو در شرح مفصّلی دربارهٔ شعری کوتاه به زبان ایتالیایی که شرح مهمانی فیسینو الهام‌بخش آن بود، شش مرحله را از یکدیگر تفکیک کرد که به وسیله آن‌ها ما از میل اتحاد جسمانی با زیبایی محسوس به میل به اتحاد روحانی با زیبایی معنوی صعود می‌کنیم. این رشته با ادراک بَصری زیبایی جسمیِ فردی خاص شروع می‌شود و با اتحاد روح با روح کلّی و آغازین پایان می‌پذیرد. پیکو برخلاف فیسینو معتقد است مادام که روح به بدن متصل است،

1- Lerenzo de'Medici.

2- Symosium

3- Enneads.

4- On Love.

5- Giovanni pico della Miradola.

نمی‌تواند مرحلهٔ هفتم و نهایی محبت را به دست آورد، زیرا روح فقط بعد از مرگ می‌تواند خودش را با خدا متحد کند.

مراتب محبت افلاطونی که به وسیله آن، میل از زیبایی جسمانی انسان‌ها به زیبایی روحی خدا صعود می‌کند موضوع رایجی شد، که در بسیاری از نوشته‌ها عمومی قرن شانزدهم منتشر شد و مقبول قرار گرفت. در میان این نوشته‌ها ***کتاب درباره اصلاح نفس*** قابل توجه است، شرحی از دربار فرهیخته رنسانسی به وسیله بالدازار[1] (۱۴۷۸ ـ ۱۵۲۹ م)، کسی که خصیصهٔ آرمان‌گرایی افراطی محبت افلاطونی را با درک دقیق خودش از واقعیت‌های اجتماعی و روان‌شناسی سازش داد. همچنین تبیین‌های زمینی‌تری از محبت به وسیله فرانسیسکو پاتریزی[2] (۱۵۲۹ ـ ۱۵۹۷ م)، کسی که نفع شخصی را نیرویی محرّک همهٔ محبت‌ها می‌دید، و به وسیله آگوستینو نیفو[3] (۱۴۶۹ ـ ۱۵۳۸ م) کسی که روان‌شناسی طبیعت‌گرایانه‌تر ارسطو را به کار گرفت تا میل جنسی آدمی راتبیین کند، منتشر شد. حتی متفکرانی که اندیشه‌های فیسینو را پذیرفتند، مایل بودند تا آن‌ها را با نیازها و اهداف خودشان سازش دهند: لیون اِبرو[4] (حدود ۱۴۶۰ ـ بعد از ۱۵۲۳ م) عشق افلاطونی را با عرفانی یهودی در کتابش ***گفتاری دربارهٔ عشق*** Dialoghi d'amore جمع کرد؛ جوردانو برونو[5] (۱۵۴۸ ـ ۱۶۰۰ م) در کتابش Degl'eroici Furori عشق افلاطونی را به عشق پهلوانی، نوعی از تطهیر و تهذیب اخلاقی، تبدیل کرد؛ در حالی که در سبک عامه‌پسند ***رسالهٔ عشق***[6] این نظریه پایه فلسفی‌اش را از دست داد، و از زمینهٔ «نوافلاطونی ـ مسیحی» که آن را در آغاز معنادار کرده بود، فاصله گرفت.

فلسفه اخلاق رواقی[7]

آموزه‌های اخلاقی مذهب رواقی در طول قرون وسطی کاملاً معروف بود، و مستقیماً از طریق آثار نویسندگان لاتینی کلاسیک، مخصوصاً، مقالات و نامه‌های سِنِکا و کتاب

1- Baldassare castiglione.

2- Francesco Patrizi.

3- Agostino Nifo.

4- Leone Ebroo.

5- Giordano Bruno.

6- trattati d'amore.

7- stoic ethics.

حدود وظیفه، پُست و مقام سیسرو، و به طور غیرمستقیم از طریق نوشته‌های لاتینی آباء کلیسا، که بسیاری از آنان باورهای اخلاقی رواقی را با عقاید اخلاقی مسیحی سازگار یافته بودند، منتقل شد. تعداد اندکی از متون یونانی که اطلاعات جدیدی دربارهٔ مذهب رواقی ارائه می‌دادند، از قبیل دفتر هفتم از زندگی فیلسوفان[1] دفتر راهنما اثر دیوگنس لائرتیوس[2] (که در قرن دوّم می‌زیست) و *دفتر راهنما* اثر اپیکتوتوس در خلال قرن پانزدهم با ترجمه لاتینی در دسترس قرار گرفت، ولی تا حد زیادی شناخت اخلاق رواقی همچنان مبتنی بر آثار سِنِکا و سیسرو بود.

از نظر رواقیان، خیراعلی، فضیلت بود. در واقع فضیلت یگانه خیر و رذیلت یگانه شر بود. آنان هر چیز دیگری، از جمله خیرهای به اصطلاح جسمانی و خارجی همچون تندرستی و ثروت را از نظر اخلاقی بی‌اثر می‌دانستند. رواقیان معتقد بودند که حکیم حقیقی اجازه نمی‌دهد تا چنین عوامل اتفاقی در سعادتش تأثیر گذارد؛ و در عوض، سعادت خود را بر اساس حالت فردی ذهن خودش یعنی تنها عنصری که در زندگی‌اش کاملاً در تحت کنترل آگاهانه اوست، سامان می‌دهد. برای رفتار فضیلت‌آمیز داشتن باید از طبیعت پیروی کرد، طبیعتی که رواقیان آن را تجلّی ذاتی عقل الهی می‌دانند. فضیلت از دیدگاه آنان راهی به سوی یک هدف والاتر نیست، بلکه خود فضیلت، هدف یگانه و مستقل وجود انسان است.

در این قرون، اخلاق سخت‌گیرانه رواقی، با این اعتقاد که فضیلت به تنهایی برای خوب زیستن کافی است، حامیان بسیاری پیدا کرد. اما سرشت افراطی و ناسازگاری اخلاق رواقی، بیش از معمول موجب رهیافت متناقض شد. تحسین معیارهای والای رواقی با شک و تردیدهایی درباره خشکی دستورات آن گره خورده بود. کولوچیو شلوتاتی[3] (۱۳۳۱ - ۱۴۰۶ م) رئیس انسان‌گرای دانشگاه فلورنس[4]، والاترین تمجید از رواقیان را در آثار اولیه‌اش ارائه کرد؛ اما بعداً در دوره متأخّر حیات خود، عملی بودن آموزه‌های آنان را زیر سؤال برد. در حالی که می‌پذیرفت که فضیلت و رذیلت تنها خیر و شرّ اخلاقی هستند، اصرار می‌ورزید که خوش‌شانسی و بدشانسی‌های مختلفی که برای آدمی پیش می‌آید خیرات طبیعی‌اند - اگرچه فرعی و عَرَضی - و با بی‌تفاوتی رواقیان از بین نمی‌روند.

1- Lives of the philosophers.

2- Diogenes laertius.

3- Coluccio salutati.

4- Florence.

همان گونه که دیگران بعداً خاطرنشان کردند، تأکید رواقی بر فضیلت صرف به وضوح بر ضدّ این باور عام است که بدبختی برای سعادت مضر است. این عقیده که حتی با تحمّل حبس و فقر و شکنجه [نیز] می‌توان سعادت‌مند بود نه تنها غیرواقع‌گرایانه می‌نماید بلکه ظاهراً غیرانسانی است. این آموزه ارسطویی که سعادت مبتنی بر خیرهای جسمانی و خارجی و نیز فعالیت فضیلت‌آمیز است، بسیار نزدیک‌تر به راه و رسمی به حساب می‌آید که مردم از آن سخن می‌گویند و آن را احساس می‌کنند. ممکن است فضیلت، مهم‌ترین جزء سازندهٔ سعادت باشد اما فقط افراد اندکی تا آن جا پیش می‌روند که بگویند فضیلت یگانه [جزء] سازنده سعادت است.

لورنزووالا این اعتقاد رواقی را که فضیلت پاداش خودش است، استدلالی دوری دانست و آن را به تمسخر گرفت. بر طبق نظریهٔ رواقی، من به خاطر فضیلت شجاعانه عمل می‌کنم، اما فضیلت چیست؟ همان عمل شجاعانه. بنابراین من باید شجاعانه عمل کنم تا این که شجاعانه عمل کنم: این یک اصل اخلاقی نیست، بلکه یک بازی لفظی پوچ است. والا همچنین گمان می‌کند که اخلاق رواقی مبتنی بر بدفهمی بنیادی ماهیت انسان است. به عقیدهٔ او هرگز هیچ کس اعمال فضیلتی را بی آن که فایده‌ای برای او داشته باشد انجام نمی‌دهد، چنان که رواقیان می‌اندیشیدند، بلکه او اصرار می‌ورزد که مردم همیشه به وسیله میل نام‌جویی، عزت و بزرگی یا منافع شخصی دیگر، برانگیخته می‌شوند.

رواقیان *عواطف* را محرک‌های غیرعقلانی می‌دانند که هیچ نقشی در رفتار فضیلت‌آمیز، که عبارت است از مطابقت با قانون عقلانی طبیعت، ندارند. برای نیل به فضیلت و سعادت دست‌یابی به حالت بی‌احساسی[1] (apatheia)، که در آن همهٔ عواطف (مگر سه عاطفهٔ عقلانی: لذت، احتیاط و اراده) کاملاً ریشه‌کن شده‌اند، ضروری است.

نظریه رواقی دربارهٔ عواطف منبع الهام کتاب De remedis utriusque fortunae پترارک[2] بود، که هدفش فرو نشاندن [و] در صورت امکان، ریشه‌کن کردن عواطف نفس هم از خودش و هم از خوانندگانش بود. اثر پترارک مورد پذیرش مخاطبان بسیاری قرار گرفت. اما همه به اعتبار روان‌شناسی دیدگاه رواقی معترف نبودند. جیینوز منّت[3] (۱۳۹۶

1- impassivity.

2- Petrarch.

3- Giannozzo Manett.

ـ ۱۴۵۸ م) انسان‌گرای اهل فلورنتین[1] در حالی که تلاش می‌کرد تا مرگ پسر جوان تازه درگذشته‌اش را تحمل کند، مطالب[2] تسلیت‌آمیز رواقی را از لحاظ روان‌شناسی بی‌اثر دانسته، ردّ می‌کرد. برای پدران به آسانی ممکن نیست تا از این توصیه رواقی پیروی کنند که هنگام از دست دادن پسرانشان غصه نخورند. مرگ در نظر او یک شر واقعی و اصیل است که اندوه، واکنش طبیعی به آن است. در پاسخ به این انتقادِ مکرّر کـه سرکوبی رواقی‌گونه عواطف مقتضی قدرتی فوق بشر است، آنجِلو پولی زیانو[3] (۱۴۵۴ ـ ۱۴۹۴ م)، کسی که *اپیکتیتوس*[4] را به زبان لاتین ترجمه نمود، ادعا کرد که این موضوع اگر چه به هیچ وجه آسان نیست، ولی فراتر از توانایی انسان (نیز) نیست، همان‌گونه کـه رفتار سلیمان[5] (حدود ۱۰۱۵ ـ ۹۷۷ق.م) و کِتُو کبیر[6] (۲۳۴ ـ ۱۴۹ق.م) ثابت می‌کند.

با این همه دیدگاه مشائیان که عواطف به جای این که حـذف شـوند، بـاید تـعدیل شوند، به نظر بسیاری [از افراد] واقع گرایانه‌تر و مبنایی انسانی‌تر برای اخلاق به حساب می‌آید. از آن جا که ارسطو آموزهٔ خود دربارهٔ فضیلت اخلاقی را (به عنوان حدّ وسط در افراط و تفریط) علاوه بر افعال بر عواطف هم به کار می‌گرفت، همان قدر که افراط در عواطف را خطا می‌دانست تفریط در عواطف را نیز خطا می‌دانست. کاملاً در نقطه مقابل ملاحظه عواطف به عنوان فضیلت ـ همان‌گونه که رواقیان در نظر داشتند ـ پیروان ارسطو آن‌ها را، دست‌کم بالقوة، محرّک رفتار فضیلت‌آمیز می‌دانستند؛ مثلاً غضب ممکن است در اوضاع و احوالی خاص انسان را به اعمال دلیرانه وا دارد. در مجموع، طبیعت، که کار عبث نمی‌کند، عواطف را در ما قرار داده است؛ لذا باید برای مـا سـودمند بـاشند. بـه علاوه، عواطف چنان ارتباط نزدیکی با بدن‌های ما دارند که دقیقاً همان‌قدر که از بین بردن خون و رگ‌های ما مشکل است، ریشه‌کن کردن عواطف نیز مشکل است.

نکوهش مذهب رواقی نسبت به عواطفی خاص (مانند دلسوزی) که معمولاً با دیدی مثبت بدان‌ها نگریسته می‌شد به خصوص، مورد انتقاد بود. با ایـن کـه مـعلوم بـود کـه دل‌سوزی ممکن است به سهولت به حدّ افراط بینجامد، اما کسانی که اصلاً احساسی نداشتند عموماً به عنوان افرادی که هم فاقد حس و هم فاقد حساسیّت هستند به حساب

1- Florentine.
2- Topoi.
3- Angelo poliziano.
4- Epictetus.
5- Solomon.
6- Cato the elder.

می‌آمدند. جان کالوین[1] (۱۵۰۹-۱۵۶۴ م) در شرح خود بر کتاب *در باب عناصر* اثر سِنِکا، به این جمله که دلسوزی نقصی روانی است (دوم ۴۹۶) اعتراض کرد، وبر ضد این دیدگاه، از نویسندگان یونان و رم باستان و پدران کلیسا شاهد آورد، که شدیداً عواطف را می‌ستودند. خود کالوین، دل‌سوزی را نه تنها فضیلت می‌دانست بلکه صفت ذاتی شخصیت انسان خوب در نظر می‌گرفت. میشل دِ مونتیگن[2] (۱۵۳۳ - ۱۵۹۲ م) دیدگاهی مشابه اتخاذ کرد. به علاوه، او احساس کرد که «بی‌احساسی شرافت‌مندانه» که رواقیان آرزوی آن را داشتند، به هر حال برای بیش‌تر انسان‌ها، غیرقابل دسترس است. خود او سعی می‌کرد تا رهیافت بی‌انعطاف رواقی را هنگامی که با امور غیرقابل اجتنابی همچون انتظار مرگ خود مواجه می‌شود، رواج دهد؛ ولی او در اوضاع و احوالی معمولی به این دیدگاه ارسطویی تمایل داشت که نباید جلوی عواطف را گرفت، بلکه باید آن‌ها را تعدیل کرد. خصوصاً فرمان رواقی به فضیلت اخلاقی خداگونه، از نظر مونتیگنو[3] نمونه‌ای از ویژه‌ترین رذایل انسان بود: تکبر و گستاخی عقل. حتی انسان حکیم رواقی، هر قدر که تلاش کند، نمی‌تواند گرایش طبیعی خود را به زرد شدن هنگام ترس و سرخ شدن هنگام شرمساری کنترل کند. این علائم طبیعی ناچیز، اقتدار طبیعت را بر ما نشان می‌دهد، اقتداری که نه عقل و نه فضیلت رواقی نمی‌تواند آن را نابود کند و محدودیت استعدادهای ما انسان‌ها را به ما ثابت می‌کند.

نهضت *نورواقی* به عنوان واکنشی مستقیم به جنگ‌های مذهبی و داخلی که اروپای شمالی را در نیمه دوم قرن شانزدهم جدا کرد، به وقوع پیوست. از نظر بسیاری، تعدیل ارسطویی کافی نبود تا از عهدهٔ هرج و مرج سیاسی و بی‌نظمی اخلاقی که آنان را محاصره کرده بود، برآید. در چنین شرایطی اخلاق طاقت‌فرسا و سختگیرانهٔ رواقیان، دیگر چندان افراطی به نظر نمی‌آمد، در واقع به نظر می‌رسید که تنها راه برای کنترل هیجانات برافروخته شده که در حال ویران کردن جامعه بود، ریشه‌کن کردن کامل آن‌ها است، دقیقاً همان گونه که رواقیان توصیه می‌کردند. اولین و بزرگ‌ترین طرفدار مذهب نورواقی، جاستوس لیپسیوس[4] دانشمند بلژیکی (۱۵۴۷ - ۱۶۰۶ م) بود، کسی که در سال ۱۵۸۴ با کتاب بسیار نافذ خود به نام *ثابت و پایدار* این نهضت را آغاز کرد. در خلال

1- John calvin.

2- Mechel de Montaigne.

3- Montaigne

4- Justus lipsius.

شورش هلند و بلژیک بر ضدّ اسپانیا مکالمه با لیپسیوس را آغاز می‌کند، با اظهار تمایل وی به فرار از جنگ داخلی کشور مادری‌اش. اما دوست دانایش به او پند می‌دهد که این کشورش نیست که باید از آن فرار کند بلکه باید از عواطفش فرار کند. او به لیپسیوس می‌گوید عوض این که بگذارد عواطفش آرامش روحش را بر هم زند، باید ثبات رواقی را دنبال کند، ثباتی که در این جا به نیروی ذهنی بی‌تغییر و مستقیم تعریف شده است که اوضاع و احوال بیرونی و تصادفی نتواند موجب صعود یا انحطاط آن شود. اگر بخواهیم به آسایشی که مطلوبمان است دست یابیم، نه تنها به جنگ و ویران‌سازی‌اش، بلکه به هر آن چه خارج از نفس رخ می‌دهد، خواه شامل پول، سیاسات یا تندرستی باشد، نباید اهمیتی بدهیم. نباید به خود اجازه دهیم که برای بدبختی دیگران دلسوزی کنیم؛ زیرا دلسوزی، همان گونه که رواقیان قدیم ادعا می‌کردند، عاطفه‌ای زیان‌آور و بی‌فایده است، و سبب می‌شود تا درد و رنجی غیرضروری را تحمل کنیم در حالی که نفعی نیز برای کسانی که برایشان دل می‌سوزانیم ندارد.

مذهب نورواقی را که لیپسیوس بسط داد تا شورش ناخوشایند در کشورش را چاره‌ای کند، در فاصله‌ای اندک به وسیله گوییام دو وِر[1] (۱۵۵۶ ـ ۱۶۲۱ م) مورد قبول واقع شد تا به کار نیازهای انسانِ فرانسوی آید که طی جنگ‌های مذهبی فجیع، دستخوش درد و رنج شده است. دُو وِر، که بیش‌تر مردی اهل عمل بود تا فیلسوفی صاحب مکتب، عموم مردم را در کتابش، ***فلسفه اخلاق رواقی***، مخاطب ساخت. کتابی که بر کتاب ***دفتر راهنما*** اپیکتیتوس[2] که خود آن را به فرانسه ترجمه کرده بود مبتنی بود و آن را با دستورات و مثالهایی برگرفته از دیگر نویسندگان رواقی، همراه با نکاتی برگرفته از تجربه خودش، تکمیل کرد. دُو وِر همانند لیپسیوس معتقد بود که برای به دست آوردن کنترل کامل عواطف، بی‌اعتنایی به هر آن چه تنظیم‌شان در قدرت ما نیست، ضروری است: [مانند] تندرستی، ثروت، شهرت و نظایر آن، که هیچ یک از آن‌ها تأثیری بر یگانه خیر حقیقی، که از نظر دُو وِر، همانند همه رواقیان قدیم و جدید فضیلت بود، ندارند.

همچنین مذهب نورواقی به کشورهایی منتقل شد که موقعیت سیاسی و

1- Guillaume du vair.

2- Epictetus.

اجتماعی‌شان به طور معقولی تثبیت شده بود. خوانندگان اسپانیایی که به دلیل سنّتی قدیمی به سِنِکای اسپانیایی الاصل، تمایل داشتند، به وسیلهٔ مقدمهٔ سنچز در ترجمه‌اش از کتاب *دفتر راهنما* اثر اپیکتیتوس با مطالب ویژهٔ مذهب نورواقی آشنا شدند. در انگلستان رسالهٔ دُو وِر (که در سال ۱۵۹۸ ترجمه شد) بود که علاقه به مذهب نورواقی را موجب شد. در آن جا، همانند بیش‌تر مناطق اروپا، تا نیمهٔ اول قرن هفدهم، نهضت نورواقی رواج نیافت و طرفداران مهمی پیدا نکرد.

فلسفه اخلاق اپیکوری

از میان چهار مکتب فلسفی عمده‌ای که سنّت متعارف فلسفهٔ اخلاق را شکل می‌دادند، مذهب اپیکوری بدنام‌ترین و کم‌اثرترین بود. آموزه‌های اپیکوری که باعث بیش‌ترین خصومت گردید، عبارت بود از انکار مشیت الهی یعنی، اظهار این که نفس فانی است و در خصوص فلسفهٔ اخلاق، این باور که لذت، خیراعلی است. حتی در روزگار باستان اپیکور متهم به لذت‌گروی[1] و شهوترانی بود. با این همه اگر چه او اهمیت ارضای حواس را انکار نمی‌کرد، ولی در واقع والاترین لذت را آسایش مطلق و آرامش روح (ataraxia) می‌دانست، به طوری که اگر بتوان بدان دست یافت، سعادت تحقق می‌یابد حتی اگر بدن، تحت شکنجه باشد. به علاوه، او معتقد بود که باید از لذتی که همراه با درد و رنج بیش‌تر است اجتناب کرد. از آن جا که لذت شهوانی بدن به احتمال زیاد به درد و رنج می‌انجامد، حکیم اپیکوری دور از سهل‌انگاری در لذات حاصل از خوردن، نوشیدن و امور جنسی، و میانه‌روی در طلب لذات جسمی، اهل احتیاط است.

سِنِکا یکی از همدلانه‌ترین[2] توصیفات را دربارهٔ اپیکور ارائه داد، کسی که اپیکور را به دلیل اعتدال، میانه‌روی و پرهیزکاریش ستود، و تعدادی از آرای اپیکوری را پنهان کرد که اساساً آن‌ها را با مذهب رواقی سخت‌گیرانهٔ خود، سازگار می‌دانست. اما سِنِکا یکی از اصول فلسفهٔ اخلاق اپیکوری را نمی‌توانست بپذیرد: این باور که فضیلت به خودی خود مطلوب نیست بلکه به خاطر لذتی طلب می‌شود که پیوسته همراه آن است. سِنِکا و سیسرو (که رهیافتش کم‌تر خوش‌بینانه است) مراجع اولیه مطالعه تفصیلی دربارهٔ مذهب

1- hedonist.

2- sympathetic.

اپیکوری در طی قرون وسطا بودند. گرچه آنان ایفای این نقش را در سراسر رنسانس ادامه دادند، اما در اوایل قرن پانزدهم، دو متن جدید در دسترس قرار گرفت. متن مهم‌تر، کتاب *زندگی فیلسوفان*[1] اثر دیوگنس لائرتیوس[2] بود که در سال ۱۴۲۳ به زبان لاتین ترجمه شد. دفتر دهم مشتمل بر سه نامه از اپیکور و فهرستی از آموزه‌های اصلی او بود که برای اولین بار دسترسی مستقیم به آثار او را برای محققان غربی فراهم می‌کرد؛ همچنین دیوگنس گزارشی مفصّل از زندگی و فلسفه اپیکورس تهیه کرد. اثر دیگری که به تازگی پیدا شده بود کتاب *درباره سرشت عالم* بود که بیانی شاعرانه از فلسفه اپیکوری اثر لوکرسیوس[3] بود. این کتاب [گرچه] در واقع، از قرن نهم ناشناخته مانده بود اما در سال ۱۴۱۷ کشف شد و به تدریج در گنجینهٔ انسان‌گرایان قرار گرفت ولی لوکرسیوس درست به دلیل سرسپردگی‌اش به مکتب اپیکوری هرگز جایگاه نویسنده‌ای مقبول را به دست نیاورد. تعداد اندکی از شارحانی که سعی کردند تا بر شعر غالب آیند مجبور شدند یا چنین آموزه‌هایی را که شرح می‌دادند انکار کنند و یا جنبه‌های کم‌تر پذیرفتنیِ فلسفه را بی‌اهمیّت نشان دهند، در حالی که بر اموری همچون دفاع لوکرسیوس از میانه‌روی و اعتدال یا این باور که: بیش‌ترین لذت، آرامش درونی است که به وسیله اندیشه و تأملی علمی در اسرار طبیعت حاصل می‌آید، تأکید می‌ورزیدند.

اگر چه این منابع جدید دیدگاهی آگاهانه‌تر از مکتب اپیکوری ارائه می‌دادند، اما تعصّبات قدیمی بر ضدّ این فرقه همچنان وجود داشت. بُرونو[4] ـ همان کسی که بین مفهوم اپیکوری لذت و مفهوم خودش از عشق پهلوانی و رزمی ارتباطی می‌دید، زیرا هر دو (از نظر او) احساساتی والا و بدون درد و رنج بودند ـ متأسف بود که مردم زحمت مطالعهٔ کتاب‌های اپیکور یا گزارش‌های غیرمتعصبانهٔ آموزه‌های او را به خود نمی‌دهند و لذا هنوز هم او را شهوتران می‌دانند. یقیناً بسیاری معتقدند که در نظر اپیکوری خیراعلی عبارت است از غذا، نوشیدنی و لذت جنسی؛ اما عده‌ای دیگر اعتراف دارند که خیراعلی اولاً [وبالذات] مبتنی بر خرسندی روحی است تا انگیزش جسمانی. با این همه، مشکلاتی باقی می‌ماند. مثلاً اپیکور چگونه می‌تواند بگوید همهٔ سعادت‌ها از

1- Lives of the philosophers.

2- Diogenes laertius.

3- Lucretius.

4- Bruno.

لذّت حواس ناشی می‌شود و در عین حال معتقد باشد که لذت غیرحسی، مانند فضیلت، آشکارا موجب سعادت است. و چگونه او می‌تواند معتقد باشد که انسان حکیم، از لحاظ روحی، سعادت‌مند است حتی هنگامی که دستخوش شکنجه‌های جسمی است و در عینِ حال بگوید که فقدان درد، خیراعلی است؟

آن کسانی که عمدتاً مذهب اپیکوری را از طریق دیدگاه سنِکا می‌بینند، مایلند این دیدگاه او را بپذیرند که دستورات اخلاقی سخت‌گیرانهٔ اپیکوری، به هیچ وجه کم‌تر از مذهب رواقی نیست. بر این اساس، اپیکور رواقی شده پیروانی پیدا کرد. اما اپیکور لذت‌گرا مطلب دیگری است: تقریباً هیچ کس از صمیم دل مشتاق نیست تا از مذهب اپیکوریِ خالص حمایت کند. کاسما ریموندی[1] (متوفی ۱۴۳۵ م)، انسان‌گرای گرمونائی[2]، استثنائی شایان توجه است، کسی که خودش را پیروی مخلص توصیف می‌کند و با جدّیت این عقیدهٔ اپیکور را تصدیق می‌کند که خیراعلی عبارت است از لذت روح و لذت بدن. از نظر ریموندی نه تنها ما میل فطری به جست و جوی لذت داریم [بلکه] طبیعت نیز اعضای حسی گوناگونی به ما اعطا کرده است تا ما را قادر سازد که از انواع لذت بهره‌مند شویم. فرانسیسکو فیللفو[3] (۱۳۹۸ - ۱۴۸۱ م) انسان‌گرای دیگر ایتالیایی، اپیکور را به سبب اعتراف به این که لذات جسمانی، گرچه فرومایه‌تر از لذات روحانی‌اند اما نباید به دست فراموشی سپرده شوند، مورد تحسین قرار داد. فیللفو احساس می‌کرد که علاقه اپیکور به انسان کامل [یعنی انسان دارای] بدن و روح، آموزه‌های اخلاقی او را برتر از نظر فلاسفه‌ای مانند فیثاغورس (حدود ۵۶۰ - ۵۰۰ق.م) و سقراط قرار می‌داد که تا حد نادیده گرفتن جسم، به روح توجّه داشتند. این واقعیت که مذهب اپیکوری جنبهٔ جسمانی و نیز جنبهٔ روحانی ما را در نظر می‌گیرد و بر ارتباط ما با جهان طبیعی تأکید می‌ورزد، نه برتری ما بر آن، بخش مهمی از جذابیّت مذهب اپیکوری برای مونتیگن بود. اما اقلیّت بسیار اندکی با او هم عقیده بودند. اعتقاد اکثریت، در واقع این انتقاد مشهور قدیمی بود که اپیکور با خیراعلی دانستن لذت، انسان را تا حدّ خوکها تنزّل داده است. سعادت اپیکوری عقل را تابع احساسات قرار می‌داد و در نتیجه، حیات انسانی را به حیات حیوانات تنزّل می‌داد.

1- Cosma Raimondi.

2- Cremona.

3- Francesco filelfo.

حتی به طور جدّی‌تر، انکار مشیّت الهی از سوی اپیکور و نیز جاودانگی روح، تهدیدی برای کل چارچوب فلسفه اخلاق مسیحی دیده می‌شد. بودَن، اپیکورس را به دلیل ارتکاب گناهی غیرقابل بخشش محکوم کرد: او نه فقط مفهوم محبت خدا برای انسان را تهی می‌کند بلکه به وسیله متوقف ساختن انتظار پاداش و کیفر به آخرت ساختار جامعه‌ای متمدن را به تحلیل می‌برد. علی‌رغم چنین موانعی، تعداد اندکی از متفکران، اندیشه اپیکوری مسیحی را طرح کردند، که بر شباهتی مبتنی بود که آن‌ها میان لذت این جهانی، که مورد ستایش اپیکور بود، و لذات جهان دیگری، که مسیح وعده داده بود، مشاهده می‌کردند. والا این مطلب را برای نخستین بار بیان کرد و سپس اراسموس[1] (حدود ۱۴۶۶/۹ ـ ۱۵۳۶ م) در مکالمه‌اش [با عنوان] اپیکور آن را پی گرفت، وی در این اثر می‌گوید لذت حقیقی از لذات حسّی، که به طور ضروری همراه درد و رنجند، ناشی نمی‌شود، بلکه از زندگی دینی ناشی می‌شود، که به تنهایی انسان را با خدا، سرچشمهٔ خیراعلی، آشتی می‌دهد. اهالی آرمان شهر[2]، که دوست ارسموس، توماس مور[3] (۱۴۷۸ـ۱۵۳۵ م) آنان را توصیف کرد، از این جهت اپیکوری‌اند که لذت را خیراعلی می‌دانند. اما آنان ـ از نظر روحی ـ مسیحی‌اند زیرا از لذت زودگذر این زندگی به منظور لذت ابدی‌ای که خداوند به پرهیزکاران در آخرت اعطا می‌کند، صرف‌نظر کرده‌اند. تنها هنگامی که مکتب اپیکوری چنین از سر تا پا دگرگون شده و ارزش‌هایش به وسیله حقایقی از انجیل به کلی تغییر کرد، توانست نظام اخلاقی قابل قبولی برای مسیحیان بشود.

مسیحیت و سنت کلاسیکی فلسفهٔ اخلاق

نویسندگان این دوره، به عنوان مسیحی نمی‌توانند بیش از اسلاف قرون وسطایی خود، هیچ تحلیل غیرمسیحی از خیراعلی را به طور کامل بپذیرند. متفکران مسیحی هرگز از سنت کلاسیک رضایت کامل نداشتند. آنان می‌پرسیدند، آتن با اورشلیم یا سیسرو با سن پُل چه کار دارد؟ البته هرگز آن را کاملاً ردّ نکردند؛ بلکه سعی می‌کردند تا جنبه‌های مفید فلسفه کلاسیک (یونان باستان) را بپذیرند، در حالی که هر آموزه‌ای را که آشکارا با

1- Erasmus

2- utopia.

3- Thomas More

عقیدهٔ دینی مسیحی در تضادّ بود، رها می‌کردند یا از آن دوری گزیده و یا آن را محکوم می‌کردند. به طور کلی موقعیت مکتب افلاطونی و رواقی در میان آباء کلیسا بهتر از مکتب ارسطویی و اپیکوری بود. رهیافت‌ها مستمراً اصلاح می‌شدند و مورد چالش قرار می‌گرفتند، به خصوص در اواخر قرون وسطا هنگامی که فیلسوفان مدرسی تدابیر دقیقی برای سازگار کردن آموزه‌های اخلاق ارسطویی با اخلاق مسیحی اندیشیدند. علاقه روزافزون به مجموعه کامل فلسفه کلاسیک که ویژگی افکار قرن چهاردهم تا شانزدهم را مشخص می‌سازد، از این تنش‌ها هیچ نکاست. منابع فلسفی باستان به عنوان بنیاد نظام اخلاقی، برای زندگی انسان‌های معمولی در جهان سکولار حاضر مورد استفاده بود. اما نباید فراموش کرد که این انسان‌های معمولی، مسیحی بودند، که روح جاودانهٔ آنان برای هدف والاتری در آخرت مقدّر شده بود.

از قرن سیزدهم به بعد نگرشی که برای جمع میان اخلاق کلاسیک و اخلاق مسیحی، در حد وسیعی پذیرفته شده بود پذیرش این مطلب بود که اخلاق غیردینی، مسیری را نشان داد که به منزلگاه حقیقی مسیحیت منتهی شد. گرچه مدت کوتاهی در مرزهای جهان فانی توقف کرد. فلاسفه یونان باستان اساساً همین دستورات اخلاقی را به عنوان اخلاق مسیحیان می‌پنداشتند ولی فقط آن‌ها را در حیطهٔ همین زندگی در نظر می‌گرفتند. بنابراین، ژاک لگراند[1] اگوستینی فرانسوی (حدود ۱۳۶۵ـ۱۴۱۵ م) هیچ نقصی در پر کردن *رساله‌اش*[2] از ارجاعات به آثار غیرمسیحیان احساس نکرد، گرچه این رساله‌اش برای واعظان تنظیم شده بود؛ زیرا هدف از فلسفه اخلاق یونانی باستان دست‌یابی به سعادت زودگذر از طریق زندگی فضیلت‌آمیز که وسیله ممتازی برای دست‌رسی به سعادت جاودانی والاتر حیات ابدی است، بود. همان گونه که اراسموس دریافته، آثار نویسندگان غیرمسیحی با پرداختی حکیمانه می‌توانند سهم زیادی در فراهم کردن موجبات زندگی درستکارانه داشته باشند. و پند خیرخواهانه از سوی هر کس که باشد نباید سبک شمرده شود. البته این مطلب مورد تصدیق است که تمایزهای مهمی میان (مثلاً) فضایل الهیاتی و فضایلی که ارسطو رواقیان آن را شرح می‌دادند، وجود داشت. اما بیش‌تر نویسندگان اختلافی اساسی بین فلسفه اخلاق یونان باستان و مسیحی نمی‌دیدند.

1- Jacqves Legrand.

2- Sothilogium.

مانند همیشه، برخی آرای مخالف نیز وجود داشت. جذابیت روزافزون حرکت نوظهور انسان‌گرایانه در افکار و ادبیات غیرمسیحیان باعث شد تا جیووانی دُمینی‌چی دُمنیکنی[1] (۱۳۵۵/۶ ـ حدود ۱۴۱۹ م) کتاب **نوری در ظلمت** را بنویسد که در آن سعی کرده است تا مسیحیان را از مطالعهٔ یونانی باستان متعارف منصرف کند، به این دلیل که فلسفهٔ یونان باستان نمی‌تواند آنان را به سعادت جاودانه حقیقی رهنمون شود. به همین صورت جان کُوله[2] (حدود ۱۴۶۷ ـ ۱۵۱۹ م)، اصرار ورزید که مسیحیان فقط با مسیح در مهمانی شرکت کنند، و از نشستن بر سر میزهای دیگر، که از هر چیزی از آن‌ها بوی شیطان می‌آید، خودداری کنند. با شگفتی بیش‌تر، برخی از بزرگ‌ترین نمایندگان حرکت انسان‌گرایانه نیز به چنین آرائی معتقد شدند. مثلاً والا مایل بود تا بین فلسفهٔ اخلاق غیرمسیحی و عقیده مسیحی مرزی ترسیم کند، در حالی که این مفروض عمومی را انکار می‌کرد که شخص بتواند به سهولت، خود را شبیه دیگران سازد. از نظر او برای غیرمسیحیان محال است که پرهیزکار باشند یا این که بتوانند سرشت فضیلت را درک کنند، و اگر کسی غیر از این بگوید، به اعتقاد او دیگر لزومی نخواهد داشت تا مسیح به زمین بیاید و بشرِ هبوط کرده را آزاد کند. همچنین انسان‌گرای فرانسوی، گویی‌یام بُودِ[3] در کتاب ***گذار از یونانی مآبی به مسیحیت*** هر نوع سازش کوته‌بینانهٔ میان فرهنگ مسیحی و کلاسیک را رد کرد. از آن‌جا که فلسفه صحیح در انجیل می‌بایست یافت شود، مشکل سعادت نمی‌بایست در استو[4]، یا آکادمی[5] یا لکیوم[6] مورد بحث قرار گیرد بلکه می‌بایست در مکتب انجیل مورد بحث قرار گیرد. انسان‌گرای برجسته دیگر، لویس وی ویس اهل اسپانیا[7] (۱۴۹۲ـ۱۵۴۰ م) در کتابش **De causir Corruptarum Artium** از این شکوه می‌کرد که معاصرانش هدایت مصون از خطا دربارهٔ فضایل و رذایل را که خداوند در آموزهٔ مقدس فراهم آورده است، به دست فراموشی سپرده‌اند و ترجیح می‌دهند که ایمانشان را در اختیار توهمات فلاسفهٔ یکسونگر قرار دهند.

1- Dominican Giovanni Dominici.
2- John Colet.
3- Guillaume Buele
4- Stoa.
5- Academy.
6- Lyceum.
7- Spanjard Juan luis vives.

پروتستان‌ها هم با این مشکل مواجه بودند. تعداد اندکی، مانند لَمبِرت دَنو[1] (حدود ۱۵۹۵ـ۱۵۳۰ م) و کالوینی، هر شکلی از فلسفهٔ اخلاق غیرمسیحی را انکار می‌کردند؛ زیرا هیچ یک از آنان گناه اولیه را به حساب نمی‌آوردند. و این به معنای بی‌فایده شدن آن فلسفه‌ها برای انسان گناه‌آلود می‌شد. بنابراین دَنو کتابش را به نام Ethics Christianae Libritres نوشت که در آن نظام اخلاقی کاملی ارائه کرد که مبتنی بود بر شریعت الهی، آن گونه که در ده فرمان به موسی وحی شده بود. به‌گونه‌ای مشابه، تعدادی از پیوریتن‌های انگلیسی[2] استقلال فلسفه اخلاق را به عنوان رشته‌ای فلسفی رد کردند و رساله‌هایی اخلاقی منتشر کردند که در آن همهٔ احکام از کتاب مقدس گرفته شده بود.

فیلیپ مَلنکسان[3] (۱۴۹۷ ـ ۱۵۶۰ م) متکلم لوتریِ[4] با نفوذ، دیدگاه دیگری اتخاذ کرد. او معتقد بود که اگرچه ادراک معنوی ما از شریعت الهی، اساساً در اثر هبوط از بین رفته است، اما شناخت عقلانی ما از قانون طبیعت، که بخشی از قانون الهی است، دست‌نخورده باقی مانده است. مَلنکسان فلسفه اخلاق را تبیینی عقلانی از این قانون با هدف تأسیس قواعدی برای تسلّط بر رفتار ظاهری و جامعه مدنی می‌دانست، از سوی دیگر، الهیات فقط با زندگی روحی درونی ما و ارتباط با خدا سر و کار داشت. مسیح بدین خاطر به زمین آمد که گناهان ما را ببخشد، نه این که تعلیمات اخلاقی‌ای را که قبلاً از طریق عقل شناخته شده‌اند برای ما بازگو کند. تا آن جا که فلسفه اخلاق با دقت از الهیات جدا نگه داشته شد، پیروی از آموزه‌های نویسندگان غیرمسیحی برای مسیحیان نه تنها مجاز بلکه در واقع مطلوب بود.

1- Lambert Daneau.

2- English puritans.

3- Philipp Melanchthon.

4- Lutheran.

Bibliography

Kraye, Jill. "Moral Philosophy." In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by C. B. Schmitt, et al., 303–86. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. The essay of which this chapter is a summary (with new material added). Contains full bibliography of texts and criticisms. Not cited there are the following English language works:

Bodin, Jean. *Selected Writings on Philosophy, Religion and Politics*. Translated by P. L. Rose. Geneva: Droz, 1980.

Colet, John. *Commentary on First Corinthians*. Translated by B. O'Kelly, and C. A. L. Jarrott. Binghamton, NY: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1985. Originally written c. 1496–1505.

Rabil, A. "Cicero and Erasmus' Moral Philosophy." *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 8 (1988): 70–90.

Raimondi, Cosma. "Defence of Epicurus." *Rinascimento* ii, 27 (1987): 123–39. M. C. Davies' critical edition of the text. Originally written c. 1429.

۸

قرون هفدهم و هیجدهم

نویسنده: جی. بی. شنیوند مترجم: محمود فتحعلی

اندیشهٔ فلسفی جدید دربارهٔ اخلاق، در خلال انقلاب عظیم فکری، سیاسی و دینی در نیمهٔ نخست قرن هفدهم آغاز شد. جنبش اصلاح اساسی، به بحث‌های بی‌شماری دربارهٔ تفسیر مسیحیت و اخلاقیات آن منجر شده بود. جنگ‌های مخرّبی که به نام دین شروع شده بود به نظر بی‌پایان می‌رسید. شک گرایی نسبی که آبشخور آن، مجادلات دینی و معارف جدید دنیای غیر اروپایی بود، هم گریزناپذیر و هم خطرناک به نظر می‌رسید. اگر اخلاقیات ـ حداکثر ـ رسومی محلی بود و اگر نمی‌توانستیم مطمئن باشیم که ملاک‌های کلّی‌ای وجود دارند که خداوند بر اساس آن‌ها دربارهٔ انسان‌های شریر و نیکوکار قضاوت می‌کند و به آن‌ها پاداش یا کیفر می‌دهد، [در آن صورت] آیا همهٔ ما وسوسه نمی‌شدیم که از نظارت انسانی بگریزیم و لذّت خواهانه، زندگی هرزگان و فاجران را پیشه سازیم؟ در خلال این دوران، شک‌گرایی سنتی «پیرهونی» در روزگار باستان، بار دیگر رونق گرفته و شیوه‌ای از زندگی را برای معدود افرادی که توانایی مطالعه استدلال‌های آن را داشتند، ارائه کرد و آموزه‌های سنتی رواقی و اپیکوری نیز طرف‌دارانی را جذب کردند. اما برای گروه نخبگان چیزی بیش‌تر از «اخلاقیات» مورد نیاز بود. نیاز روشنی به بازسازی دانسته‌های اخلاقی در دو بعد شخصی و عمومی وجود داشت.

این بازسازی منجر به جستجوی بیش‌تر برای یافتن توجیهات جدید عقلی برای باور اخلاقی شد، و متضمن بازسازی شیوهٔ فهم توانایی انسان بر راهنمایی خود و خویشتن‌داری بود. در آغاز قرن هفدهم به طور گسترده‌ای این باور وجود داشت که مردم نیاز دارند تا به وسیله شخصی یا چیزی خارج از وجود خودشان، راهنمایی و مراقبت اخلاقی شوند. در پایان قرن هیجدهم تلاش‌های گوناگونی صورت گرفت تا نشان دهند

که انسان‌ها به طور کامل توانایی فراهم ساختن راهنمایی و مراقبت اخلاقی برای خود را دارند. برجسته‌ترین تمایل عمومی این دوران، تغییر آهسته و اغلب ناخواسته به سمت اعتقاد به خودمختاری اخلاقی افراد است، و این تغییر و توسعه بیش از هر عامل دیگر مسائلی را برای فلسفهٔ اخلاق متأخر به وجود آورد.

این تصور خطا است که فلسفهٔ اخلاق جدید صرفاً شاخه‌ای از توسعهٔ معرفت‌شناسی بود که با فرانسس‌بیکن (۱۵۶۱ ـ ۱۶۲۶ م) و دکارت (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰ م) آغاز شد. یک معرفت‌شناسی کلی نمی‌توانست از نگرانی در بارهٔ اضمحلال فراگیر و محتمل نظام اخلاقی بکاهد. فیلسوفان اخلاق باید نشان می‌دادند که چگونه آگاهی از مقتضیات اخلاقی می‌تواند مردم رابه عمل وادارد؛ و اگر آگاهی از این مقتضیات نمی‌توانست برای همه به یکسان قابل دست‌رسی باشد، پس این فلاسفه باید تبیین می‌کردند که چگونه راهنمای مؤثری برای افرادی که خود نمی‌توانستند دریابند چگونه باید رفتار کنند، می‌تواند وجود داشته باشد. مسائل معرفت‌شناسانه‌ای در باب اخلاق وجود داشت، اما آن مسائل شبیه مسائل معرفت شناسانه‌ای که علوم جدید پدیدآورده‌اند، نبود.

این تصور که فلسفهٔ اخلاق جدید در اصل یا ابتدا از خواست آگاهانه دنیایی کردن اخلاق[1] پدید آمده است نیز به همان مقدار خطا است. گرچه جهان غرب به طور آشتی ناپذیری در مورد تفسیر دینِ خود، دچار اختلاف بود، اما خود را مسیحی می‌دانست. هر نظام اخلاقی برای دست یافتن به پذیرش عمومی، باید دست کم، توضیحی در باره نکات اصلی در باب آن چه هر طایفه‌ای آن را هستهٔ اصلی اخلاقیات مسیحی می‌دانست، ارائه می‌کرد. در طی این دوران اکثر نویسندگان علاقه‌مند به اخلاق، متدینان بودند. تلاش‌های سنجیده و آگاهانه برای تبیین اخلاق در قالب اصطلاحات غیر دینی نسبتاً اندک بود، گرچه آن‌ها توجه زیادی به این مسأله داشتند.

[حضرت] مسیح‌ﷺ چنین آموزش داده است که تمام قانون در این فرمان خلاصه شده است که: «خدا را بیش‌تر از هر چیزی دوست بدارید و همسایگان خود را مانند خود دوست بدارید» (متّا ۲۲: ۳۷ ـ ۴۰)؛ و [قدیس] پُل گفته است: «قانون خدا در قلب همه یکسان نوشته شده است» (نامه به رومیان ۲: ۱۰ـ۱۴). گرچه او افزوده است که

1- secualarize.

توانایی فهم این قانون به دلیل طبیعت گناه‌کاری که از آدمعليه‌السلام به ارث برده‌ایم ضعیف شده است. اکثر اخلاق آن دوران به همین شکل بر دو مفهوم قانون و عشق قوام یافته بودند. فضیلت که معمولاً به عنوان عادت عمل کردن بر طبق قانون تفسیر می‌شد، در نظریهٔ اخلاقی تا قرن هیجدهم جای کم‌تری داشت. در سراسر این دوران سود شخصی[1] این سؤال را مطرح می‌ساخت که آیا [در پی] نفع شخصی [بودن] تهدیدی برای اخلاق است یا تکیه‌گاه و حافظ آن؟ در خلال این دوران فلاسفه همچنین درباره امکان دست‌رسی همگانی به معرفت اخلاقی بحث می‌کردند. [یعنی] آیا تنها کسانی که نجات یافته‌اند دست‌رسی کافی به معرفت اخلاقی دارند؟ یا تنها شمار اندکی از حکیمان و عالمان؟ و یا هر کسی به آن دست‌رسی دارد؟

در طی قرون هفدهم و هیجدهم تعداد بی‌شماری از نظریه‌های اخلاقی اصیل و باارزش منتشر شد. بررسی صرفاً تاریخی[2] این خطر را دارد که اصلی‌ترین مسائل مورد ابتلاء فلاسفه و [نیز] اصلی‌ترین راه‌هایی را که برای پاسخ به این پرسش‌ها ابداع می‌کردند، نادیده می‌گیرد. شیوهٔ مفیدتر برای بررسی این دوران می‌تواند این باشد که شباهت‌های نظریه‌های گوناگون را در نظر گرفته و بر همین اساس، آن‌ها را دسته‌بندی کنیم. این کار، فلاسفهٔ هر عصر را در ارتباط با یکدیگر و با علقهٔ حاکم بر آن دوران، قرار می‌دهد. با در نظر گرفتن فلاسفهٔ اخلاق و تقسیم آن‌ها به چهار گروه اصلی، به خوبی می‌توان عمده‌ترین آموزه‌ها را به گونهٔ کاملاً قابل قبولی مورد اشاره قرار داد. این چهار گروه عبارتند از: ۱ـ نظریه‌پردازان قانون طبیعی[3]؛ ۲ـ عقل‌گرایان؛ ۳ـ نظریه‌پردازان خودگروی؛ ۴ـ نظریه‌پردازان خودمختاری.[4]

قانون طبیعی

آشوب‌های سیاسی اوایل قرن هفدهم مستلزم شیوه‌هایی برای مباحثات عمومی دربارهٔ مقولات عملی جنجالی بود که اخلاق کاملاً شخصی یک شکاک مثل مانتین (۱۵۳۳ ـ ۱۵۹۲ م) نمی‌توانست آن را فراهم سازد. از آن جا که علاوه بر برجسته‌ترین متکلمان

1- self - interest.
2- chronological.
3- natural law.
4- autonomy.

کاتولیک، لوتر[۱] (۱۴۸۳ ـ ۱۵۴۰ م) و کالوین[۲] (۱۵۰۹ ـ ۱۵۶۴ م) نیز به تقریراتی از دیدگاه توماس آکویناس[۳] (۱۲۲۵ ـ ۱۲۷۴ م) معتقد بودند، آموزه قانون طبیعی ظاهراً حساسیت برانگیز بود.

به ویژه دو نوع تقریر توماسی، مهم بود: تقریری که به وسیلهٔ ریچارد هوکر[۴] عضو کلیسای انگلیس (۱۵۵۳/۴ ـ ۱۶۰۰ م) در سال ۱۵۹۴، و تقریر دیگر که از سوی فرانسیسکو «سوآرز» جوزئیت (۱۵۴۸ ـ ۱۶۱۷ م) در سال ۱۶۱۲ منتشر شد. این تفاسیر به این دیدگاه توماسی پرداختند که خوبی و خیر دنیا و خوبی افراد از طریق قوانینی که خدا به ما داده است به هم مربوط شده‌اند و خدا برای هر یک از انواع گوناگون مخلوقات سهم خاصی در کمک به خیر عمومی عالم درنظر گرفته است. قوانین به هر یک از این کمک‌ها اشاره کرده و هر فرد تکامل خود را در انجام اعمالی که برای نوع او مناسب است می‌یابد. سطوح پایین‌تر مخلوقات نقش خود را ناآگاهانه ایفا می‌کنند. اگر نقص یا بی‌نظمی‌ای در میان آن‌ها است به دلیل این است که مخلوقات، ناقصند. فقط موجودات عاقل قرار است از طریق معرفت آگاهانه در باب قوانینی که با سرشت ما مناسبند و قابلیت عصیان عمدی دارند، هدایت شوند. ما می‌توانیم به وسیلهٔ عقل که فصل مشترک همهٔ انسان‌ها است، قوانینی را که خدا اراده کرده است بر ما حاکم باشد کشف کنیم. از این رو، این قوانین بر خلاف قوانین تام و مؤکدی که خدا به برخی از بندگان خود اختصاص داده است، برای همه مردم مشترکند؛ و چون قوانینی هستند که بر موجودات قادر بر انجام اعمال ارادی عرضه شده‌اند، نوعاً با قوانینی که بر مخلوقات سطح پایین تر حاکم است، فرق دارند.

هدف «هوکر» تعدیل، کم یا زیاد کردن دیدگاه‌های اصلی توماس آکویناس نبود، و تجزیه و تحلیل مفصلی دربارهٔ مفاهیمی که به کار برده ارائه نکرده است. هدف او از بازگویی دیدگاه توماسی فراهم ساختن مبانی عامی بود که بر اساس آن پیروان کلیسای انگلیس و پیورتن‌ها[۵] توانستند به بحث خود دربارهٔ حاکمیت کلیسا خاتمه دهند. او از

1- Luther.
2- Calvin.
3- Thomos Aquinas.
4- Richard Hooker.

۵ـ گروهی از پروتستان‌ها که می‌خواستند آداب ظاهری را از مذهب بردارند.

آموزه قانون طبیعی این نتیجه را می‌گیرد که خدا شکل حکومت را در انجیل تعیین نکرده است، خواه در دولت خواه در دین و کلیسا. او معتقد است، انواع بسیار گوناگون حاکمیت می‌تواند مشروع باشد، به شرط این که، کسانی که تحت حکومتند از حاکمان راضی باشند. نفوذ و تأثیر ماندنی «هوکر» بر سیاست بود تا بر اندیشهٔ اخلاقی.

«سوآرز» با تحلیل استادانه‌ای در باب الزاماتی که قوانین خدا بر ما تحمیل می‌کند، از آکویناس و «هوکر» پیشی گرفت. گرچه با نشان دادن این که قوانین طبیعی، ما را به اکمال جنبه‌های مختلف سرشت خویش رهبری می‌کند و به خیر عمومی فرمان می‌دهد، می‌توان معقولیت آن‌ها را اثبات کرد، اما «سوآرز» معتقد بود که وظیفهٔ اطاعت از این قوانین نمی‌تواند صرفاً از شناخت ما از خوبی‌هایی که این قوانین ما را به سوی آن‌ها هدایت می‌کنند، پدید آید. از دید او اخلاق مستلزم رعایت و اطاعت قانون بود، و قانون باید منعکس کننده اراده قانون‌گذار باشد و با ضامن‌های اجرایی، حمایت و پشتیبانی شود. اگر باید به گونه‌های خاصی عمل کنیم چون حاکمی مشروع و قانونی از ما می‌خواهد که چنین کنیم، پس ما مکلّفیم. این حاکم با ضامن‌های اجرایی، کاری را که ما را بدان هدایت کرده است بر ما واجب می‌سازد. بنابراین ضامن‌های اجرایی، منشأ الزامند.

بدین صورت محوریت اطاعت از قانون در نظام اخلاقی از دید «سوآرز» نشان داده می‌شود. این دیدگاه با دیدگاهی روان‌شناختی که در آن زمان طرف‌داران بسیاری داشت تقویت شد. [این دیدگاه می‌گفت] اراده از اشاره‌های[1] عقل پیروی می‌کند، به این معنا که ما به این دلیل کاری را انجام می‌دهیم که می‌بینیم بیش‌ترین مقدار خوبی و خیری است که می‌توانیم پدید آوریم. اگر واقعاً بتوانیم درک کنیم که رعایت قوانین طبیعی علاوه بر این که موجب خیر تمام اجتماع خواهد شد، سبب تکامل و خیر ما نیز هست، این معرفت در عمل کردن ما مؤثر خواهد بود. امّا اگر این مطلب را به طور کامل درک نکنیم، باید با دیدن خوبی و خیری که آن را به طور ضمنی درک می‌کنیم، به اطاعت تحریک شویم. ضامن‌های اجرایی این نقش را بازی می‌کنند: آن‌ها به دلیل اجتناب از آن چه برای ما «شر» و «بد» است، ما را به انجام آن چه در واقع برای هر کسی و من‌جمله خود ما

1- prompting.

خوب است تحریک می‌کنند. این نظریه که ضامن‌های اجرایی ما را وادار می‌سازند تا مطابق اخلاق عمل کنیم و این که در نهایت، خدا این ضامن‌های اجرایی اخلاقی را بر ما قرار داده است، دیدگاهی رایج بود که برخی از مدافعان قانون طبیعی متأخر، آن را رد یا اصلاح کردند، اما اکثر آنان آن را پذیرفتند.

در خلال قرون هفدهم و هیجدهم، هوگو گروتیوس [1] (۱۵۸۳ ـ ۱۶۴۵ م) از سوی بسیاری به عنوان مؤسس دیدگاه جدیدی درباره قانون طبیعی و بحث از اخلاق به حساب می‌آمد. او دیدگاه‌هایی را مطرح کرد که برپایی نظام قانون طبیعی را بدون پدیدآوردن مقولات دینی جنجال‌برانگیز ممکن می‌ساخت. او نخستین کسی بود که معتقد شد که هر شخص صرفاً از آن حیث که یک فرد است، دارای حقوقی است که باید از سوی هر اجتماعی که او بدان وارد می‌شود رعایت شود. گرتیوس معتقد بود، حتّی خدا هم در وضع قانون باید این حقوق را رعایت کند. این حقوق بر الزامات مقدمند و منشأ الزامات هستند. امّا ما می‌توانیم ـ حتّی اگر خدا هم نباشد ـ پیش خود، چنین در نظر بگیریم که خدا امور را چنان ترتیب داده است که رعایت این حقوق در واقع به سود خیر و خوبی عمومی است. همان گونه که شواهد تجربی نشان می‌دهد این مطلب به این دلیل است که ما مَدَنی‌الطبع [2] هستیم و تعاون و همکاری انسانی به خودی خود مطلوب ما است. قوانین طبیعی به ما نشان می‌دهند که چگونه اجتماعی از موجوداتی معاشرت پذیر و دارای حقوق را ترتیب دهیم که همه بتوانیم سودمندانه با یکدیگر زندگی کنیم.

توماس هابز [3] (۱۵۸۸ ـ ۱۶۷۹ م) اصطلاح قانون طبیعی را به کار گرفت و به طور کلی دیدگاه خود را به عنوان ترجمان قانون طبیعی ارائه کرد. امّا او حتّی خیلی روشن‌تر از گرتیوس، دست‌یابی به خوبی و خیر تک تک افراد را، هدف اخلاق فرض کرد. او نیز مانند گرتیوس حقوق طبیعی را در حالت طبیعی، پیش از اجتماع به افراد اسناد داد. او معتقد بود که، وقتی انسان درک کرد که تنها تسلیم در برابر قدرت مطلق می‌تواند او را در برابر خطرات و تهدیدات مرگ از سوی مردم دیگر حمایت و حفاظت کند، جامعه پدید می‌آید. قوانین طبیعت یا اخلاق صرفاً چگونگی دست‌یابی به امنیت خود شخص را

1- Hago Grotius.

2- sociableby nature.

3- Thomas Hobbes.

خاطرنشان می‌کند. انکار او نسبت به اجتماع‌پذیری انسان، و اصرار آشکارش بر این که هر کسی فقط در پی خیر و نفع خود است، و برخورد کاملاً طبیعت‌گرایانه‌اش درباب الزام و وظیفه به معنای نیرویی که ما را به عمل وا می‌دارد، و نفی نقشی دائم برای خدا در زندگی اخلاقی، همهٔ این موارد او را از جریان عمده حقوق دانان طبیعی جدا ساخته و باعث شده است که این متفکر، در قرن خود آماج بیش‌ترین انتقادات قرار گیرد. اکثر تلاش‌های فکری مربوط به قانون طبیعی، پس از هابز برای رها ساختن این آموزه از ترجمان «هابزی» آن بود. در میان فلاسفهٔ پس از هابز، پیروان واقعی او کسانی بودند که گاهی خودگرو نامیده شده‌اند.

کامبرلند[1] (۱۶۳۲ ـ ۱۷۱۸ م) و پافندورف[2] (۱۶۳۲ ـ ۱۶۹۴ م) دو تن از نظریه‌پردازان مهم قانون طبیعی پس از «هابز» بودند که به مواضع اخلاقی پرداختند. (لاک[3] نیز در سال ۱۶۳۲ متولد شد ولی چون آثار منتشر شدهٔ او درباره حقوق طبیعی با سیاست سر و کار دارد، و مقالات عمومی‌ترش درباره قانون طبیعی تا سال ۱۹۵۴ منتشر ناشده باقی ماند، در اینجا به او نمی‌پردازیم.) کامبرلند بر یکی از عناصر قانون طبیعی سنتی تاکید کرد. یعنی این عنصر که، قوانین، کارها را برای خیر عمومی تنظیم می‌کنند. بر خلاف هابز، او معتقد بود قانون اصلی و اساسی این است که ما باید خیر و سعادت تمام موجودات عاقل را فراهم کنیم؛ و همهٔ قوانین دیگر آشکارا از این قانون نتیجه می‌شوند. ما صرفاً با فراگرفتن این که، وقتی برای سعادت و شادی همه عمل کنیم، خودمان سعادت‌مندترین افراد هستیم، این قانون مبنایی و اصلی را فرا می‌گیریم، و این به ما نشان می‌دهد که خدا چه اعمالی را از ما خواسته است. ضامن‌های اجرایی قانون طبیعت صرفاً طبیعی‌اند. درست همان گونه که افراط در شراب‌خواری سردرد را در پی دارد، افراط در پرداختن به علقه‌های شخصی، ناکامی و عدم سعادت را در پی دارد.

گروتیوس، هابز، و کامبرلند به شیوه‌های کاملاً متفاوتی، نظریه‌هایی را پیشنهاد کردند که دامنهٔ الگوی قانونی را تا حدّ امکان و تا نقطهٔ تلاشی، گسترش دادند و این تهدید را پدید آوردند که خدا به عنوان قانون‌گذار به اخلاق ارتباط ندارد. پافندورف با بررسی

1- Cumberland.
2- Pufendof.
3- Locke.

گستردهٔ مشهورترین آثار جدید دربارهٔ قانون طبیعی، برای نشان دادن این که چرا خدا برای اخلاق ضروری است، و حفظ تمام عناصر دیگر آموزه قانون‌طبیعی سنتی در کنار هم، تلاش چشم‌گیر و مؤثری نمود. او برای احیای نظریهٔ «اراده‌گرویِ» مورد اعتقاد دانز اسکاتوس[1] (۱۲۶۶ ـ ۱۳۰۸ م)، اُکام، و لوتر یعنی این نظریه که ارادهٔ خدا منشأ حقیقت یا مشروعیت قوانین اخلاقی و نیز ضامن اجرای آن‌ها است، استدلال کرد که اخلاق از ارادهٔ آزاد خدا پدید می‌آید و بدون آن هرگز چیزی صفت اخلاقی نخواهد داشت. او نظر گراتیوس را با این اعتقاد که «قوانین که وظایف را الزامی می‌سازند بر حقوقی که صرفاً از الزامات پدید می‌آیند مقدمند»، اصلاح کرد و اصرار ورزید که ضامن‌های اجرایی لازمهٔ همین طبیعت قانونند؛ زیرا از طریق ضامن‌های اجرایی است که موجودی متعالی ما را به اطاعت موظف می‌کند. او ضامن‌های اجرایی خدا بر انسان را کاملاً طبیعی تحلیل نکرد، گرچه عمیقاً در مورد وارد ساختن هرچیز مافوق طبیعی به نظریه قانون طبیعی‌نگران بود. با این همه در نهایت فقط با توسل به پاداش وکیفر اخروی توانست خود را متقاعد سازد که اطاعت از قوانین طبیعت علاوه بر این که به سود اجتماع است، به سود افراد نیز هست.

حقوق‌دانان طبیعی معتقد بودند که بررسی تجربی دربارهٔ ویژگی‌های برجستهٔ سرشت خاص انسانی، روشی بود که از طریق آن دست‌یابی به شناخت قوانین طبیعت ممکن شد. آن‌ها به قوانین طبیعت به این چشم می‌نگرند که این قوانین راه حلّ مشکلاتی را نشان دهند که در اثر هم‌زیستی موجوداتی هم سرشت ما پدید می‌آید به استثنای هابز، آن‌ها معتقدند که ما در عین منفعت طلب بودن، معاشرت‌پذیر و اجتماعی نیز هستیم و هر کسی همیاری و همکاری دیگران را به سود خود طلب می‌کند، و این واقعیتی است که به گمان آن‌ها حتّی برای فرد شکاک نیز، جای شکی باقی نمی گذارد. امّا حتّی هابز نیز فکر می‌کرد ما باید با هم زندگی کنیم، و قانون طبیعی را راهنمایی می‌دانست که به ما نشان می‌دهد چگونه این کار را انجام دهیم. نتیجهٔ مهم این رهیافت آن بود که حقوق‌دانان را بر این باور قادر ساخت که ما می‌توانیم قوانین خدایی را بدون توسل به آموزه‌ای دینی، جز فرض چون و چرا ناپذیر[2] وجود خدا و توجّهش به مخلوقات، کشف کنیم. آن‌ها معتقد بودند، دست‌کم برخی از مردم می‌توانند قوانین خدا

1- Duns Scotus.

2- uncontestable.

را کشف کنند. این بررسی و تحقیق برای بسیاری از مردم بی‌نهایت مشکل است. در نتیجه کسانی که می‌توانند به این معرفت دست یابند، باید به دیگران آموزش دهند و از این طریق، هدایت خدا دربارهٔ زندگی انسان را به کل جامعه انتقال دهند.

حقوق‌دانان گروتینی[1] ما را قادر می‌دانند که شکل ساختار سیاسی مطلوب خود را تعیین کنیم. اما همهٔ آن‌ها، و من‌جمله هابز، فرض کرده‌اند که متعهد و موظف بودن ما (یعنی این که به گونه‌ای خلق شده‌ایم که مطیع قانون هستیم) برای اخلاق، امری اساسی است. تلاش برای فراهم ساختن شرح تفصیلی وظایفی که اطاعت از آن‌ها می‌تواند الزامی باشد، یعنی وظایف کامل همان گونه که آن‌ها بعداً نام نهادند، بخش وسیعی از کارهای فکری آنان را به خود اختصاص داده است. امّا گروتیوس و پافندورف جایی برای «وظایف ناقص یا ناتمام» که پذیرش آن‌ها نمی‌توانند مورد التزام قرار گیرد، گذاشته‌اند. این وظایف، که آنان «وظایف دوستی و محبت» نامیده‌اند، شامل الزامات کمک به دیگران و سخاوت و مهربانی نیز می‌گردد. آنان در مقام بازشناسی این وظایف نه تنها مفاهیم مسیحی عشق[2] را به مفهوم غیر دینی نیکوکاری تغییر دادند، بلکه راه را برای ملاحظهٔ قلمروی رفتاری گشودند که در آن هیچ مراقبت خارجی برافراد ضروری یا ممکن نیست و در این قلمرو کارهایی که به لحاظ اخلاقی ضروری‌اند، از انگیزهٔ درونی فرد سرچشمه می‌گیرد. کریستین توماسیوس[3] (۱۶۵۵ ـ ۱۷۲۸ م) اولین کسی بود که معتقد بود قلمرو وظایف غیر قابل الزام که از علقهٔ مستقیم با دیگران پدید می‌آید خود نیز قلمرو خاصی از اخلاقیات است و اخلاق را در تقابل قطعی با حقوق، جایی که الزام خارجی ممکن است، قرار می‌دهد.

عقل‌گرایی

عقل‌گرایان تصور نمی‌کردند که تحقیقات تجربی دربارهٔ طبیعت انسانی کلید فهم آن چه «اخلاق» ما را به انجامش هدایت می‌کند باشد. گرچه دکارت نظریه‌ای اخلاقی را پدید نیاورد، اما وی معتقد بود که می‌توان نظریه‌ای اخلاقی براساس مبانی تردیدناپذیر به

1- Grotian. 2- agope.

3- Christian Thomasius.

وجـود آورد. نـخستین عـقل‌گرا کـه نـظریه اخـلاقی مشـخصی را پـدید آورد، کشیش فرانسوی، نیکولاس مالبرانش[1] (۱۶۳۸ ـ ۱۷۱۵ م) بود. با این که مالبرانش بیش‌تر به دلیل گسترش بسیار اساسی درباب فلسفه و مـعرفت‌شناسی دکـارتی مـعروف شـده است، [ولی] اراده‌گرایی دکارت و پافندورف را رد کرد و به جـای آن مـعتقد شـد کـه آگـاهی اخلاقی مستلزم آگاهی از مـفاهیم ابـدی در ذهـن خـدا است. ایـن مـفاهیم، الگـوهای اصلی‌ای هستند که خدا جهان را مطابق آن‌ها خلق کرد. ما می‌توانیم درجـات مـختلف کمال آن‌ها را درک کنیم و از این طریق درجات مختلفی را که آنها در تحقق و نمود عینی، ارزش محبت دارند بفهمیم. اگر ما فقط بر طبق نظام ابدی کمالاتی که می‌توانیم درک کنیم محبت ورزیم و عمل کنیم، در آن صورت محبتی صادق به مـوجودات زمـینی و خـدا خواهیم داشت. مالبرانش معتقد بود ما به طور طبیعی فقط در پی نفع و خیر برای خود هستیم، امّا با امداد غیبی می‌توانیم بفهمیم که نفع و خیر ما فقط در خدا یافت می‌شود و فقط با داشتن عشقی صادق می‌توانیم به خدا برسیم. از آن جا که خدا کامل‌ترین موجود است و انسان‌ها در درجات کمال مابعدالطبیعی یکسانند، عشـق صـادق مـا را هـدایت می‌کند که خدا را از هر چیز دیگر بیش‌تر دوست بداریم و همسایگان خود را به اندازهٔ خودمان دوست بداریم.

اکثر عقل‌گرایان، اگوستین گرایی شدید را، که نشانه دیدگاه مالبرانش بود نپذیرفتند، اما این باور که با شناخت کافی می‌توان بر خوددوستی[2] مضرّ و تنگ‌نظرانه غـلبه کـرد، برای بسیاری از آن‌ها آن قدر مهم بود که می‌بایست آن را علامت مشخصه اصلی ایـن گروه دانست. این امر آنان را راهنمایی کرد تا مفهوم الزام در نزد حقوق‌دانان طبیعی را ـ یعنی این که الزام چیزی است که از ضامن اجرایی پدید می‌آید ـ کم اهمیت نشان دهند، گرچه آن را به کلی کنار نگذاشتند. رالف کادورث[3] (۱۶۱۷ ـ ۱۶۸۸) در مقاله‌ای درباب «اخلاقیات اَبدی و تغییرناپذیر» که قبل از سال ۱۶۸۸ نوشته و در سال ۱۳۱۷ منتشر شد، معرفت‌شناسی اخلاقی شناخت‌گرایانه را بسط داد، و با صراحت بسیار بیش‌تری نسبت به مـالبرانش، بـر ضـد اراده‌گـروی اسـتدلال نـمود. او تـقریر دکـارتی از اراده‌گـروی را

1- Nicholas Malebranche.

2- self - love.

3- Ralph Cudworth.

می‌شناخت و با آن مخالفت می‌کرد اما هدف اولیهٔ او، کالوین‌گرایی پیورتن‌های انگلیسی بود. آموزش‌های آن‌ها خدا را موجودی تصویر می‌کند که به طور خودسرانه اکثر مردم را در عذاب و لعنت دائمی واگذاشته است، و تفسیر دقیق متون کتاب مقدس را موضوعی بسیار با اهمیت کرده است. کادورث می‌خواست ببیند که تقریر آنان از مسیحیت جای خود را به تقریری داده است که محبت خدا به همهٔ مردم را محور قرار داده و در این تقریر کارهای اخلاقی به جای قداست الهیاتی، دارای بالاترین اهمیت در زندگی ما است. او نیز مانند مالبرانش تصور می‌کرد که شناخت اخلاقی، شناخت مفاهیم در ذهن خدا است. (او گمان می‌کرد که این همان چیزی است که افلاطون در مورد مُثل می‌اندیشید)، و معتقد بود که اگر ما این مفاهیم (مُثل) را به طور متمایز و واضح درک کنیم، آن‌ها به ما نشان می‌دهند که چه چیز خیر ابدی و چه چیز شر ابدی است. درک واضح و دقیق خوبی و خیر به گونه‌ای ما را تغییر خواهد داد که، خوبی و خیر را به دلیل خوبی و خیر طلب خواهیم کرد نه به شرط این که برای ما باشد. او در مورد کسانی که نمی‌توانند به چنین درکی نایل شوند چیز زیادی برای گفتن ندارد.

اسپینوزا[1] دارای علایق سیاسی خاصی بود که مالبرانش و کادورث آن علایق را نداشتند. او از مشکلی که عدم توانایی دست‌یابی به شناخت کافی برخی از مردم پدید می‌آورد بیش‌تر آگاه بود. وی معتقد بود هر قدر بتوانیم طبیعت عالم را درک کنیم، و بفهمیم که همه چیزها در خدا یکی هستند و نمی‌تواند این گونه نباشد، به زندگی خوشبخت و سعادتمند خواهیم رسید و از خودخواهی تنگ‌نظرانه و ناراضی بودن از شرایط خود، دست برخواهیم داشت، و رشد معرفت ما خودش نیز رشدی لذّت‌بخش خواهد بود. او معتقد بود نمی‌توان انتظار داشت که توده‌ها به چنین شناختی نایل شوند، گرچه داستان‌هایی شبیه آن چه در کتاب مقدس وجود دارد می‌تواند بخشی از گوهر حقیقت ابدی را به گونه‌ای که برای آن‌ها قابل فهم باشد، به ایشان منتقل کند. امّا از آن جا که آنان هرگز نمی‌توانند چیزی را ببینند که انسان‌های حکیم می‌بینند، یعنی این مطلب را که خوبی و خیر یک شخص از خوبی و خیر دیگران جدایی‌ناپذیر است، همیشه نیاز خواهند داشت تا با ترس از ضامن‌های اجرایی به رفتار اخلاقی هدایت شوند، و بنابراین

1- Spinoza.

هیچ‌گاه حقیقتاً آزاد نخواهند بود، آن‌گونه که انسان حکیم صرفاً بر اساس درکش از خیر و خوبی عمل می‌کند. اگر حکمتی که اسپینوزا به ما ارائه می‌کند، نوعی خود مختاری به انسان حکیم اعطا می‌کند، به دست آوردن چنین حکمتی همان قدر مشکل است که به دست آوردن حکمت حکیم رواقی مشکل است. لایبنیز[۱] (۱۶۴۶ ـ ۱۷۱۶ م) در این مطلب که شناخت ما بعدالطبیعی منشأ و منبع رفتار اخلاقی درست است، با اسپینوزا هم عقیده بود. ما به طور طبیعی در پی هر چیزی هستیم که آن را کامل‌ترین چیز و [بهترین] انتخاب[۲] ممکن می‌بینیم. اگر از مابعدالطبیعه شناخت درجات مختلف کمال موجود در جهان را فرا گیریم، در این صورت در پی کامل‌ترین کمالی که می‌توانیم پدید آوریم، خواهیم بود. لایبنیز، محبّت و دوستی را با حُب به کمال مطلق، یکی می‌داند و عدالت را دوست داشتن حکمت؛ یا به بیان دیگر محبّت تحریک کننده‌ای است که از شناخت این که چگونه بیش‌ترین میزان ممکن کمال به وجود می‌آید، ناشی می‌شود. گرچه خود او دربارهٔ اخلاق، بسیار کم‌تر از موضوعات دیگر مطلب نوشت، اما کریستین ولف[۳] (۱۶۷۶ ـ ۱۷۵۴ م) بسیار به دیدگاه او پرداخت و آن را رواج داد. آثار او تأثیر گسترده‌ای بر تفکر آلمانی تا اواسط قرن هیجدهم گذاشت. «ولف» خود را از مستدلین عقیده خودمختاری اخلاقی می‌دانست: [او می‌گفت] وقتی که بر اساس شناخت خود از کمالات چیزها عمل می‌کنیم، کاملاً خودانگیخته‌ایم. اما اظهار می‌کرد که اگر قرار باشد مردم معمولی با مراتب کمال آشنا شوند، کار تحصیل‌کرده‌هایی مانند او ضروری خواهد بود، و بر اساس این نظر، اکثر مردم در واقع نمی‌توانستند «راهنمای خود» باشند.

اخلاق در اثر مشهور ساموئل کلارک[۴] (۱۶۷۵ ـ ۱۷۲۹ م) مستلزم انواع کاملاً متفاوتی از شناخت است. الگوی او بیش‌تر ریاضی بود تا مابعدالطبیعی. او ادعا کرد که، اصول موضوعهٔ بدیهی‌ای وجود دارند که روابط ابدی یا تناسب و شایستگی چیزها را بیان می‌کنند و ما می‌توانیم تمام راهنمایی‌های اخلاقی خود را از این اصول موضوعه به دست آوریم. این اصول علاوه بر این که ما را به عدالت راهنمایی می‌کنند به دین‌داری، نیکوکاری و مقدار مناسبی پرداختن به نفع و خیر شخصی هدایت می‌نمایند. شناخت

1- Libniz.
2- option.
3- CHirstian Wolff.
4- Samueel Clarke.

این اصول و استلزامات آن در روابط، می‌بایست نخست از سوی [حضرت] مسیح ﷺ به بشریت ابلاغ می‌شد و هنوز نیز باید به وسیلهٔ کسانی از ما که عالم‌تر و متفکرترند آموزش داده شوند، گرچه حتّی این اصول کاملاً عقلانی باشند. قابل توجه است که کلارک در مورد انگیزه‌های عمل، که مانند اصول موضوعه‌ای که به ما می‌گویند باید عمل کنیم، موضع روشنی ندارد. و هر وقت می‌خواهد بگوید که شناخت صرف این که عملی مناسب و شایستهٔ ما است می‌تواند محرک ما باشد، در نهایت به نظر می‌رسد به این دیدگاه بر می‌گردد که: هر چیزی که مناسب است، خوب نیز هست. بنابراین، ادراک ما از خوبی محرک ما است. [در مورد] کسانی که نمی‌توانند قوانین را به سود خود بدانند، باز نیاز خواهد بود که آن‌ها را با ضامن‌های اجرایی به پیروی از قانون وادار کنیم و این ضامن‌های اجرایی نهایتاً باید سامانی الهی داشته باشند.

اثر کلارک بحث پرسر و صدایی در میان متفکران انگلیسی، درباره این که آیا اخلاق در واقع یک موضوع معرفتی و عقلی است، پدید آورد. این بحث به طور پیچیده‌ای با تلاش طولانی و مفصلی که برای غلبه بر آن چه از «هابز» باقی مانده بود، مرتبط بود؛ پس نخست باید ببینیم اندیشه‌های هابز چه بود.

خودگروی

مسیحیت همواره «حب ذات» را بخشی از ذات ما و نیز تأثیرات آن را به طور محدود قابل قبول می‌دانست و نیز چنین تعلیم می‌داد که هبوط [حضرت] آدم ﷺ ما را از محدود کردن حبّ ذات در مقدار مقرر خودش، عاجز یا تقریباً ناتوان ساخته است. هابز تقریر غیر دینی‌ای از دیدگاه آگوستینی درباره طبیعت و سرشت فاسد شده انسانی و درمان سخت شروری که از این فساد ناشی شده، ارائه کرد. متفکران بعدی در حالی که این مطلب را که فعالیت‌های ارادی همواره تحت تأثیر طلب نفع و خیر شخصی عامل صورت می‌گیرند، نه تحت تأثیر طلب خوبی به طور عمومی، واقعیتی غیر قابل تغییر می‌دانستند، [اما] دربارهٔ معنای انگیزشی بودن سرشت انسان، نتایج متفاوتی گرفتند.

اولین نظریه خودگروانه معروف بعد از هابز، نظریهٔ برنارد ـ دی ماندویل[1] (۱۶۷۰ ـ

1- Bernard De Mandeville.

۱۷۳۳) بود. او چنین گفت که آن چه همهٔ ما واقعاً از زندگی اجتماعی می‌خواهیم، از سود شخصی ناشی می‌شود نه از فضایلی که برای آن‌ها چنین ارزشی قائلیم. زهد عمومی درباره موضوعاتی مثل غذا، شراب، مسائل جنسی، خوش‌گذرانی و تجمل، منجر به بی‌کاری و رنج‌های زیادی خواهد شد. پس گناهان خودخواهانه بسیار بیش‌تر از آن چه نیکوکاری ما را مشغول و خرسند می‌کند، ما را مشغول و شاد می‌کنند. خودپسندی[1] آن مقدار که نامش بد است، بد نیست.

مراد ماندویل این بود که [خوانندهٔ خود] را متعجب ساخته و تکان دهد، اما او در این عقیده تنها نبود که: طلب سود شخصی، به صورت در پی لذّت خودبودن و از رنج خود دوری نمودن، تنها انگیزه اعمال ما است. مشکل یک معتقد معمولی به خودگروی روان‌شناختی در اخلاق این است که چگونه سود شخصی، ما را به رفتاری که مسیحیت می‌آموزد وا می‌دارد. نویسندگان بسیاری کوشش کرده‌اند تا نشان دهند که، خوبی و نیکی کردن به دیگران به نفع ما است. برخی، در حالی که از دیدگاهی که در میان فیلسوفان کمبریجی طرفدار افلاطون ودیگران در قرن هفدهم سرچشمه می‌گرفت پیروی می‌کردند، استدلال نمودند که این‌گونه عمل کردن بسیار لذّت‌بخش است. و برخی دیگر راه دشوارتری برگزیدند: کمک کردن به دیگران، خواست و ارادهٔ آنان را برای کمک به ما تضمین می‌کند. به هر حال، الزام به فضیلت، ضرورت پی‌جویی لذّت و اجتناب از رنج خود است.

«خودگرا»ی روان‌شناختی، از این اعتقاد که انگیزهٔ غالب در ما همیشه ما را به خوبی‌کردن به دیگران راهنمایی می‌کند، می‌تواند کاملاً راضی باشد [و بگوید]یا طبیعت چنان جهانی را ساخته است که سود شخصی به عنوان انگیزه، همیشه ما را وا می‌دارد که خیر و خوبی دیگران را در نظر بگیریم، یا آن گونه که ویلیام پالی[2] (۱۷۴۳ ـ ۱۸۰۵ م) معتقد بود، خداکه نیک‌خواه است، می‌خواهد که ما به دیگران خوبی کنیم و از خواست خودش با ضامن‌های اجرایی حمایت کرده است. بنابراین او ما را مجبور کرده است یا مکلف ساخته است برای پاداش اخروی خودمان، به همه خوبی کنیم. اندیشه سودگرایی الهیاتی «پالی» در اوایل قرن نوزدهم پیشرفت کرد.

1- selfishness.
2- William Paley.

ممکن است «خودگرا»ی روان‌شناختی که کم‌تر از خود راضی است، معتقد باشد که ساختار اجتماعی امروز وضعیت انگیزهٔ نفع شخصی‌خواهانه و کردار خیرخواهانه را پدید نمی‌آورد، و نتیجه بگیرد که تغییر اجتماع برای پدید آوردن این حالت، بستگی به ما دارد. این‌گونه طرز تفکر در فرانسهٔ قبل از انقلاب ظهور کرد. هلویتوس[1] (۱۷۱۵ ـ ۱۷۷۱ م)، دی. هولباخ[2] (۱۷۲۳ ـ ۱۷۸۹ م)، و نویسندگان دیگر استدلال کردند که چون نفع شخصی تنها انگیزهٔ همه اعمال است، در نتیجه، جامعه باید به‌گونه‌ای بازسازی شود که، آن چه به اعتقاد «ماندویل» قبلاً رخ می‌داد دوباره به وجود آید. آن‌ها معتقدند که اکثر مردم اکنون به سبب خرافات دینی و استبداد سیاسی ـ که موانعی بر سر راه کارکرد آزادانه و سود شخصی انسان‌های بصیر هستند ـ نه سعادتمندند و نه با فضیلت. اگر ما مردم را تربیت کنیم تا بفهمند که چه چیز سود واقعی آن‌ها است و آنان را آزاد بگذاریم تا در پی آن باشند، آن‌ها این موانع کهنه بر سر راه دنیایی بهتر و جدید را از میان برخواهند داشت. تفکرات ایشان در شکل‌گیری آثار «جرمی بنتام»[3] (۱۷۴۸ ـ ۱۸۳۲) مؤثر بود، وی کسی بود که با ترکیب کردن خودگروی روان‌شناختی و علقهٔ اخلاقی برای خیر همه به‌طور یکسان، منجر به تقریری اصلاح‌گرا از سودگروی شد. هنوز چند دهه از رقابت با نظریهٔ پالی نگذشته بود که دیدگاه بنتامی به عنوان تقریر رایج سودگروی، مورد قبول واقع شد.

خودگرایان ، از این که سود شخصی ویژگی طبیعت انسان باشد که کنترل ما را از سوی قوانین الهی و انسانی ضروری می‌سازد، جلوگیری کردند و سود شخصی، ویژگی‌ای شد که ما را قادر می‌سازد تا برای خیر دیگران و خود، به طور یکسان عمل کنیم. سود شخصی می‌تواند سود شخصی را کنترل کند و انسانیت، انسانیت را. نویسندگان روحانی مانند پالی هنوز نظریات خود را ثابت کننده و مدافع حاکمیت خدا بر مخلوقاتش می‌دانستند؛ اما خودگرایان حتی آنان که دارای چنین عقیدهٔ دینی‌ای بودند، به دلیل موضعی که داشتند، مجبور بودند اندیشهٔ اخلاقی را در حرکت به سمت اعتنای بیش‌تر به توانایی انسان برای استقلال و خودمختاری کمک کنند.

1- Helvetius.
2- D. Holbach.
3- Jeremy Bentham.

نظریه‌پردازان خودمختاری

بر اساس فرض‌های خودگرایانه، راهنمای خود بودن فرد، تنها در صورتی که جامعه به گونه‌ای ساخته شده باشد که هر یک از ما بتوانیم ببینیم که اخلاق به نفع ما است، منجر به کارهای از لحاظ اخلاقی قابل قبول می‌گردد. بنابراین نظر، مردم تا چه اندازه می‌توانند شناخت لازم برای پدید آوردن عمل صحیح اخلاقی داشته باشند؟ اطلاعات واقعی بسیار زیادی دربارهٔ نتایج به هم پیوستهٔ افعال یک شخص لازم است که به نظر می‌رسد فقط تعداد بسیار اندکی توانایی به دست آوردن آن را دارند. کسانی که اخلاق را سودمند نمی‌بینند، باید از سوی کسانی که سودمند می‌بینند راهنمایی شوند، و به وسیلهٔ ضامن‌های اجرایی بیرونی به رعایت اخلاق مجبور شوند. به این ترتیب، خودگرایان، مانند قائلین به حقوق طبیعی و عقل‌گرایان اوّلیه، راهنمای خود بودن و خودانگیختگی کامل را فقط می‌توانند به افراد اندکی نسبت دهند. فیلسوفانی که مایل به طرح ادعاهای قوی‌تر درباره توانایی‌های اخلاقی انسان هستند، باید تبیین کنند که چگونه می‌توانند از استلزامات اخلاقی آگاهی یابند، و بر خلاف خودگرایی، باید نشان دهند که انسان‌ها چگونه می‌توانند در موضوعات اخلاقی با قطع نظر از شرایط جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، راهنما و محرک خود باشند.

در خلال قرن هیجدهم، دو طرز فکر مهم دربارهٔ این مقولات گسترش پیدا کرد. از یک سو، عقل‌گرایان به این نظر گرایش پیدا کردند که شناختی که برای راهنمایی افعال اخلاقی لازم است، به نحو قابل توجّه‌ای بسیار ساده‌تر از آن است که نظریه‌پردازان قبلی معتقد بودند و بنابراین می‌توان نشان داد که برای همه قابل دست‌رس است؛ و از سوی دیگر، برخی از فلاسفه استدلال کردند که اصول اخلاقی رفتار ما در ابتدا هیچ ابتنایی بر شناخت ندارد، بلکه بر احساس مبتنی است. و چون به نظر آنان احساسات به صورت یکسانی در همه مشترک است، مشکل دست‌رسی به راهنمایی اخلاقی از بین می‌رود. نظریات مختلفی دربارهٔ انگیزه اخلاقی بسط پیدا کرد تا تبیین کنند که آگاهی اخلاقی چگونه می‌تواند در کنترل اعمال مؤثر باشد، [البته] در برابر هر یک از این نظریه‌ها، نظریات قوی مخالف نیز وجود دارد. یکی از جنبه‌های متمایزکنندهٔ فلسفهٔ اخلاق قرن هیجدهم، پیدایش شیوه‌های گوناگونی از این ادعا بود که نوع بشری دارای درجهٔ قابل

ملاحظه‌ای از توانایی برای راهنمایی خود است. امّا در میان گروهی از فلاسفه که در این جهت حرکت می‌کردند، اختلافی عمیق بین کسانی که قصدشان نشان‌دادن این بود که قابلیت خودمختاری اخلاقی باز هم ما را تابع خدا باقی می‌گذارد وکسانی که آدمی را در موضوعات اخلاقی مستقل از راهنمایی الهی یا فشار و الزام خارجی دیگری می‌دانستند، وجود داشت. این نگرش‌ها به طور طبیعی بر دیدگاه‌های فلسفی‌ای که از طریق آن‌ها بیان می‌شدند، تأثیر می‌گذاشت.

طرف‌داران عقل‌گرای این فرض که شناختی خاص از اصول اخلاقی وجود دارد، به طور روز افزونی این موضع را اتّخاذ می‌کنند که آن اصول اخلاقی برای همهٔ ما شناخته شده‌اند. زیرا یا بدیهی هستند و یا به وسیلهٔ قوهٔ شهودی که در هر کسی وجود دارد، قابل دست‌رس‌اند. آن‌ها در حالی که خاطرنشان می‌کنند که مشکلات کاربرد این اصول هیچ نابرابری اساسی را در توزیع توانایی اخلاقی نشان نمی‌دهد، تطبیق این اصول بر موارد را نیز بسیار آسان می‌دانند. این نظریات در بریتانیا به وسیلهٔ ریچارد پرآیس[1] (۱۷۲۳ ـ ۱۷۹۱ م) و توماس رید[2] (۱۷۱۰ ـ ۱۷۹۶ م)، و در آلمان به وسیلهٔ کریستین آگوست کراسوس[3] (۱۷۱۵ ـ ۱۷۷۵ م) گسترش پیدا کرد. این افراد همه کشیش پروتستان بودند و مشتاق دفاع از برابری مسؤولیت اخلاقی افراد در پیشگاه خداوند در روز قیامت، و با این استدلال که خدا، از طریق اصولی که برای ما قابل شناخت نیست، ما را برای ابد مسؤول نخواهد کرد، ادعا می‌کردند که دست‌رسی به شناخت اخلاقی برای همه ممکن است.

«ارل»[4] سوم شافتسبری (۱۶۱۷ ـ ۱۷۱۳ م) اولین کسی بود که شق بدیل این دیدگاه را پیشنهاد کرد. او از برخی طرف‌داران افلاطونی کمبریج آموخت که فضیلت باید ابراز وجود خود آدمی به عنوان یک کل باشد، نه صرف تسلیم در برابر یک نظم بیرونی. «خود» انسانی علاوه بر این که شامل امیال درجهٔ اول یا سائق‌های انگیزشی است، شامل توانایی تأمل در مورد آن‌ها و تأیید و پذیرش قلبی بعضی از آن‌ها و رد نمودن بعضی دیگر است. «شافتسبری» معتقد بود که، فضیلت، عملی است که از انگیزه‌ای که آن را پذیرفته و تأیید کرده‌ایم ناشی می‌شود. آن چه او گاهی «حِس اخلاقی» می‌نامد ما را از هماهنگی

1- Rechard Price.
2- Thomas Reid.
3- Christian August Crusius
4- Earl.

یا عدم هماهنگی میان احساسات خود با خبر می‌سازد و در صورتی که هماهنگ باشند آن‌ها را می‌پذیریم. ظاهراً او معتقد بود که «تأیید»، خود احساسی است که شبیه دوست داشتن و همانند دوست داشتن می‌تواند ما را به عمل سوق دهد. فرانسیس هاچسون[1] (۱۶۹۴ ـ ۱۷۴۶ م) دیدگاه او را بسط داد و معتقد بود که تنها انگیزه‌ای که ما تأیید می‌کنیم ـ و به نظر او شکلی از «محبت» مسیحی بود ـ نیک‌خواهی است. وقتی فاعل اخلاقی نیاز دارد که حقایقی را دربارهٔ نتایج اعمال بداند، سزاواری و عدم سزاواری به قوّت و استحکام انگیزه نیک‌خواهانه بستگی دارند نه به مقدار خوبی‌ای که در واقع، عامل پدید می‌آورد. «تأیید» هم در درون خود ما و هم در نهان دیگران به تقویت نیک‌خواهی کمک می‌کند، و چنین احساسی هم برای تبیین آگاهی از این که چه چیزی اخلاقاً لازم است و هم بیان انگیزه‌های ما برای عمل بر طبق آن مقتضیات، کافی است. بنابراین ما در نهان خود منابعی داریم که ما را قادر می‌سازد تا با احساسی قوی بر خود حاکم[2] باشیم. «هاچسون» تأکید کرد، این گونه خلقت ما مرهون نیک خواهی خدا است و ما به دلیل خوبی‌هایی که او به ما نشان داده است باید سپاس گزار او باشیم.

شافتسبری و هاچسون در برابر روان‌شناسی واگشت‌گرای[3] هابز و ماندویل استدلال کردند و اصرار ورزیدند که ما علاوه بر این که متأثر از امیال سودجویانه‌ایم، از نیک‌خواهی نیز تأثیر می‌پذیریم. قوی‌ترین حملات بر خودگروی روان‌شناختی، از سوی جوزف باتلر[4] (۱۶۹۲ ـ ۱۷۵۲ م) صورت گرفت، یکی از نکات اصلی اعتقاد او این است که انگیزه و اخلاقیات پیچیده‌تر از آنند که اکثر نظریه‌پردازان تصور کرده‌اند. او مانند شافتسبری و هاچسون معتقد بود که کارهایی فضیلتند که از انگیزهٔ مورد قبول فاعل ایجاد شوند. او صریح‌تر از آنان (شافتسبری و هاچسون) اظهار داشت که انسان‌های متعارف قادرند به هر پرسش اخلاقی پاسخی رضایت‌بخش دهند. وی این توانایی را به وجدان نسبت می‌داد؛ و وجدان را امری می‌دانست که شهودی عمل می‌کند نه با به کارگیری قوانین، آن گونه که نظریه‌های قدیمی می‌گویند. او از اظهار نظر در مورد مسأله عقل‌گرایی و احساس، سر باز می‌زد و تصور می‌کرد که این مقوله برای عمل اهمیتی

1- Francis Hutcheson
2- Self - governing.
3- reductionist.
4- Josep Butler.

ندارد. اما او استدلالی جدید و قوّی در مخالفت با این نظر که نیک‌خواهی همه فضیلت است ارائه کرد. وی نیز مانند اکثر قائلان به حقوق طبیعی معتقد بود که اخلاقیات عملاً نمی‌تواند به هیچ اصل واحدی تأویل برده شود. اما پیچیدگی‌ای که او در اخلاقیات می‌دید منجر به تردید او دربارهٔ این مطلب که وجدان خدا داده می‌تواند هادی ما در زندگی باشد نشد. او بدون هیچ تبیینی فرض می‌کرد که ما همواره می‌توانیم بدون هیچ وسیله و موجب خارجی، به راهنمایی وجدان پاسخ دهیم.

دیوید هیوم (۱۷۱۱ ـ ۱۷۷۶ م) علاوه بر این که تحت تأثیر شافتسبری و هاچسون بود تحت تأثیر باتلر نیز بود امّا در مقابل آن‌ها او یک اخلاق کاملاً غیر دینی [اما معتقد به] فضیلت را توسعه داد. او در حالی که آموزه‌های قانون طبیعی گرتیوس و پافندروف راکه باید آن‌ها را به عنوان دانشجو خوانده باشد، رد می‌کرد، می‌گفت که ما فضایل را به عنوان عادات تسلیم در برابر قوانین درک نمی‌کنیم، بلکه آن‌ها را به عنوان تمایلاتی سخت به پاسخ‌گویی به نیاز دیگران درک می‌کنیم که با احساس تصویبی که متوّجه این تمایلات است، اگر به آن‌ها از دیدگاهی بی‌طرف نگاه کنیم، تشویق یا تعدیل خواهند شد. وی هیچ تردیدی نداشت که نوع بشر، هرجاکه باشد احساساتی یکسان دارد، و تصور می‌کرد که نظریه او نشان داده است که چگونه اخلاق، بدون نیاز به افزودن محرّک‌هایی که خودش فراهم نکرده است، می‌تواند ما را مستقیماً به عمل وادارد. وی در چالش با عقل‌گرایان چنین استدلال می‌کرد که عقل به تنهایی هرگز ما را به عمل وا نمی‌دارد؛ و چون اخلاق، ما را به عمل وا می‌دارد پس نتیجه می‌شود که اخلاق نمی‌تواند موضوعی عقلی باشد. او همچنین نظریهٔ برجسته‌ای در باب عدالت را بسط داد که وی را قادر ساخت تا به اعتراضات باتلر به سودگروی نوظهور هاچسون و دیگران پاسخ گوید و نشان دهد که حتّی عدالت، چون به خیر اجتماع کمک می‌کند، هر چند غیرمستقیم، مورد تأئید و تصویب است. اماگرچه هیوم بدین سان معتقد بود که همهٔ تصویب‌های ما متوجّه اعمالی است که به خیر عمومی کمک می‌کنند ولی هیچ اصلی را که جانشین کاربرد احساس اخلاقی شود پیشنهاد نکرد. او برخی فضایل را تبیین کرد، نه آن که روشی برای اتخاذ تصمیمات عقلانی به ما ارائه کند، آن گونه که بنتام پس از او کرد.

هیوم در مقام نشان دادن این که ما چگونه به عنوان افراد [انسانی] قادر بر راهنمایی و

انگیختن خود هستیم و به هیچ منبع نظم خارجی جز آن چه به طور مبهم «طبیعت» خوانده شده است نیازی نیست، چالشی اساسی در برابر نظریات رایج ارائه کرد مانند چالشی که هابز حدود یک قرن پیش از او ارائه کرده بود. پاسخ‌های پرآس[1] و رید[2] که عمیقاً از باتلر متأثر بودند، از سازنده‌ترین پاسخ‌ها بود. آن‌ها علاوه بر استدلال‌های قوی در برابر احساس‌گرایی هیوم، تلاش کردند مشکلی را که هیوم با تغییر مهمی که در اعتقاد سنتی در مورد روان‌شناسی عمل پدید آورده بود، حل کنند. تقریباً همه این مطلب را که ما در افعال ارادی در پی چیزی هستیم که باور داریم آن چیز خوب است، مگر آن که زشت خو یا بی‌عقل باشیم، قبول داشتند. پرآس و رید (و کراسوس در آلمان کاملاً مستقل از این دو) معتقد بودند که یک نوع عقل‌گرایی عملی دیگر وجود دارد. ما با انجام اصول اخلاقی به خودی خود می‌توانیم عاقل باشیم، بدون توجه به این که آیا باور داریم افعالی که این اصول تلقین می‌کنند پدید آورندهٔ خیرند یا نه. خود اصول ممکن است صریحاً ما را به پدید آوردن خوبی راهنمایی نکنند، امّا از آن جا که به خودی خود عقلانی‌اند، موافقت با آن‌ها نیز عقلانی است و عاقل بودن ما، به ما انگیزهٔ عمل و تسلیم می‌بخشد.

کانت (۱۷۲۴ ـ ۱۸۰۴ م) مشهورترین نمایندهٔ این دیدگاه دربارهٔ دوگانگی انگیزه انسانی است. به نظر او با این که تمام امیال طبیعی ما متوجّه خیر و نفع خود ما است، امّا احترام و توجّه خالص به قوانین اخلاقی می‌تواند ما را به عمل وادار کند. با این احترام و توجّه می‌توانیم خود را به پی‌گیری طرح‌هایمان ملزم سازیم و هرگز نیازی به تجاوز از قانون اخلاقی نداشته باشیم. اما اگر پرآس و رید در این نکته، کانت را همراهی نیکو می‌یافتند، [ولی] درباره نظر او در باب شأن قانون اخلاقی رضایت کم‌تری داشتند. زیرا آن‌ها معتقد بودند که الزامات اخلاقی، حقایقی ابدی و مستقل از ما است که باید با آن‌ها مطابق باشیم. اما کانت معتقد به این دیدگاه بسیار عجیب بود که قانون اخلاقی قانونی است که عاملان عاقل از آن حیث که عاقلند (نه از آن حیث که صرفاً انسانند) برخودشان هموار می‌سازند. بنابراین شناخت ما از قانون اخلاقی، شناخت نظامی خارج از ما نیست بلکه آگاهی از چیزی است که عقلانیت خود ما، تا آن جا که ما عاملانی قادر بر پاسخ‌گویی به این جنبه از طبیعت خود هستیم، به ما فرمان می‌دهد.

1- Price.

2- Reid.

فهم کانت از قانون اخلاقی، به وضوح مستلزم این بود که قانون اخلاقی باید آشکارا عقلانی باشد. قوانینی که، کریسوس، پرآیس و رید تصور می‌کردند که بدیهی‌اند، برای دست‌یابی به پذیرش بی‌چون و چرا به عنوان امری معقول، به اندازهٔ کافی معمولی و عرفی [1] بودند، امّا آن‌ها لباس عقلانیت خود را بر خود نپوشیدند. آن چه راکانت به عنوان تنها اصل اخلاقی معرفی کرد، صرفاً این اصل بود که در مقام عمل نباید با خودمان در تناقض باشیم، [یعنی] قبل از هر عملی باید از خود بپرسیم که آیا اصل شخصی ما در این عمل می‌تواند بدون تناقض از سوی هر کسی به اجرا درآید یا اراده شود؟ اگر چنین نباشد، جایز نیست که اقدام کنیم. کانت معتقد بود که حتّی ساده‌ترین افراد می‌تواند بگوید که آیا طرح مورد نظرش از عهدهٔ آزمایشی که این اصل فراهم می‌کند، می‌تواند برآید یا نه؟ شناخت اخلاقی متضمن هیچ نظام برجسته قوانین، یا محاسبات نتایج پیچیده، و یا هیچ مشاوره‌ای در باب فهرستی از اصول بدیهی ادعا شده، نیست. قانون اخلاقی، آزمایشی ساده فراهم می‌سازد و مراعات و احترام به نتایج آن ما را بر عمل قادر می‌سازد. کانت در اصرار بر خود مختاری اخلاقی انسان از همه فراتر رفته است. او معتقد بود که حکومت بر خود، بخشی از جوهر و ذات ما است که نیاز به راهنمای خارجی یا محرک داخلی ندارد. گرچه نظریه او در باطن انقلابی بود، اما بسیاری از مضامین اخلاقیات سنتی را در برداشت. زیرا وی تصور می‌کرد که اصل او تقسیم وظایف را به وظایف عدالت (که دارای استلزاماتی است که اگر عاملان، آن‌ها را داوطلبانه و با اختیار انجام ندهند می‌توان آن‌ها را با ضامن‌های اجرایی تقویت کرد)، و وظایف فضیلت (که ارادهٔ آزاد عامل برای سود رساندن به دیگران [در آن] اساسی است)، نشان داده است. اگر ترکیب قانون و محبت به دست آمده در این جا به آموزه مسیحی برگردد، اصرار کانت بر این که ما باید معتقد باشیم که پرهیزکاران به سبب در نظر نگرفتن پاداش اعمال پرهیزکارانه است که به گونه‌ای پاداش داده شده‌اند، نیز باید به آموزه مسیحی برگردد. همین باور کانت بود که او را به این ادعا کشاند که قانون اخلاقی، ایمان به وجود خدا و فناناپذیری را به ما می‌دهد که گرچه قابل اثبات نیست ولی قابل دفاع است. شافتسبری با این بیان که ما قبل از آن که بتوانیم مطمئن شویم که فرامین و

1- conventional.

دستوراتی از جانب خدا رسیده است باید مطمئن باشیم که فرامین الهی ادعا شدهٔ از لحاظ اخلاقی صحیح هستند، اخلاق را از دین رها ساخته بود. کانت از این فراتر رفت و معتقد شد که یگانه توجیه برای ایمان به خدا از استلزامات قانون اخلاقی که ما آن را آزادانه پذیرفته‌ایم پدید می‌آید.

نظریه‌های بنتام، رید و کانت، بیش از دیدگاه هر نویسنده پیش از آنان، مسائلی را شکل داد که برای فلاسفهٔ اخلاق قرن نوزدهم مرکز و محور تحقیقات شد. هر یک از این سه نفر با روشی مختلف و اهداف اجتماعی، دینی و سیاسی‌ای که در ذهن داشتند از این باور سطحی قرون هفدهم و هیجدهم که انسان‌ها هیچ و یا کمی توانایی خودمختاری دارند و باید به طریقی از خارج هدایت و حکومت شوند، بسیار فاصله گرفتند. در آغاز این دوران، مسأله نظریهٔ اخلاقی این بود که: مردم برای این که جامعه‌ای پاک و شایسته را ممکن بسازند چگونه باید مورد حکومت قرار بگیرند. و در انتهای این دوران مسأله این بود که: با فرض این که ما از طریق حکومت بر خود می‌توانیم جامعه‌ای پاک و شایسته بسازیم، سنت ما و اخلاق باید چگونه باشد؟ تسلط باورهای معاصری که مبنای پرسش اخیر است نباید ما را به این تصور بیاندازد که این پرسش، همیشه مسأله محوری فلسفهٔ اخلاق بوده است.

Bibliography

Albee, E. *History of Utilitarianism.* London: Allen & Unwin, 1902.

Bourke, V. J. *History of Ethics.* 2 vols. New York: Vintage Books, 1968. Has a useful bibliography.

Cassirer, Ernst. *The Platonic Renaissance in England.* Austin: University of Texas Press, 1953 [1932].

Crocker, Lester. *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1963.

d'Entreves, A. Passerin. *Natural Law.* London: Hutchinson, 1951.

Fiering, Norman. *Moral Philosophy at Seventeenth Century Harvard.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981.

———. *Jonathan Edward's Moral Thought and Its British Context.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981. Both Fiering volumes focus on American thought, but discuss British philosophy as well.

Hope, Vincent, ed. *Philosophers of the Scottish Enlightenment.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984.

Ilting, Karl-Heinz. *Naturrecht und Sittlichkeit.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1983. Includes an erudite and shrewd essay tracing ideas of natural law, and another on ideas of morality.

Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State in France.* Princeton: Princeton University Press, 1980.

MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics.* New York: Macmillan, 1966. Brilliant and controversial survey.

Olivecrona, Karl. *Law as Fact.* Stockholm: Almquist and Wickurll, 1971.

Rommen, H. A. *The Natural Law.* St. Louis: Herder, 1947.

Schmucker, Josef. *Die Ursprünge der Ethik Kants.* Meisenheim: Anton Hain, 1961. Background to, and development of, Kant's ethics.

Schneiders, Werner. *Naturrecht und Liebesethik.* Hildesheim: Olms, 1971. For an important aspect of continental thought.

Sidgwick, Henry. *Outlines of the History of Ethics.* 5th ed. London: Macmillan, 1902 [1886]. Very usable study despite its age.

Skinner, Quentin. *Foundations of Modern Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Vol. 2 is most valuable.

Stephen, Leslie. *English Thought in the Eighteenth Century.* London: Duckworth, 1876–80. Badly out of date on some matters, but still provides a useful start on its subject.

Tuck, Richard. *Natural Rights Theories.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979. Discusses natural law and natural rights up to Hobbes.

Wade, Ira O. *The Structure and Form of the French Enlightenment.* 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1977. Contains useful studies of Helvetius and Holbach, among others.

۹

فلسفه اخلاق بریتانیا در قرن نوزدهم

نویسنده: مارکوس سینگر　　　　مترجم: امیر دیوانی

فلسفهٔ اخلاق در بریتانیای قرن نوزدهم با بنتام آغاز و به سیجویک[1] (۱۸۳۸ - ۱۹۰۰ م) ختم می‌شود و همچنین هر دو، هرچند به صورت کاملاً متفاوت [فلسفهٔ اخلاق] را با نفع‌گرایی شروع می‌کنند و به پایان می‌برند. شخصیت برجستهٔ میانی این قرن جان استوارت میل[2] (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳ م) بود و بحث‌هایی درباره سودگرایی بر اواسط این دوره سایه افکنده بود. اما سودگرایی به هیچ وجه یگانه فلسفهٔ اخلاق مهمّ این قرن نبود. عقل‌گرایی کمبریج خصوصاً در اثر ویلیام وایول[3] (۱۷۹۴ - ۱۸۶۶ م) هنوز پرنفوذ بود. به ویژه ایدآلیسم [مذهب اصالت تصور] نیز علی‌الخصوص قوتی داشت و مخصوصاً در اثر تی. اچ. گرین[4] و اف. اچ. برادلی (۱۸۲۴ - ۱۹۲۴ م) مورد تأکید قرار گرفته بود. مهارت برادلی در مقام استدلال و جدل، آن چنان پرصلابت بود که برای او آوازه‌ای جاودان به عنوان یک متفکر فلسفی عمیق پدید آورد، کسی که اثرش همچون پارادوکس‌های زنون حتی هنگامی که کاملاً غیر قابل قبول بود، جدّی تلقی شد. خودگروی مثل همیشه هنوز هوادارانی داشت، هرچند که صور مختلفی به خود گرفته بود. تحوّل جدید و برجستهٔ این قرن، رشد نظریه تکاملی و انتخاب طبیعی و پیش‌بینی آن در کتاب هربرت اسپنسر[5] (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳ م) بود که برداشتی تکاملی از اخلاق را در اثری ارائه داد که تقریباً با ده سال فاصله، از نظریهٔ تکامل زیستی خبر می‌داد.

بنابراین در آغاز قرن نوزدهم، سه یا چهار خط فکری وجود داشت که با یکدیگر رقابت می‌کردند: *اخلاق الهیاتی* که مبتنی بر ارادهٔ الهی و وعده به حیات پس از مرگ بود؛

1- Sidgwick.

2- John Sturat Mill.

3- William Whewell.

4- T. H. Bradley.

5- Herbert Spencer

نفع‌گرایی در آغاز در قالب الهیاتی و سپس در شکل دنیوی‌اش که به وسیله بنتام بنیان گرفت؛ خودگروی که در سنت بریتانیایی از زمان هابز ـ و علی‌رغم احساسات پرهیزکارانه بر ضدش ـ قوی بود و شکل‌های مختلف شهودگرایی یا نظریهٔ حس اخلاقی. در نیمهٔ قرن، اثر اسپنسر و داروین[1] (۱۸۰۹ ـ ۱۸۸۲ م) به طبیعت‌گرایی حیات مجدد داد و از دههٔ ۱۸۶۰ به بعد مجادلات فراوانی صرف مخالفت ظاهری تکامل و خداپرستی یا علم و دین شده بود. همهٔ فیلسوفان اخلاق، چه نظریه تکامل را می‌پذیرفتند و چه نه، ناگزیر به کنارآمدن با آن بودند و اخلاق خود می‌رفت تا همچون امری تصور شود که تکامل می‌پذیرد؛ زیرا اگر انواع [زیستی] تکامل می‌یابند، جامعه نیز تکامل خواهد یافت. پاره‌ای از فیلسوفان اخلاق کوشیدند تا نظریهٔ تکامل را با سودگرایی درآمیزند؛ برخی دیگر تلاش کردند تا اخلاق تکاملی را مستقل از نفع‌گرایی سامان دهند و بعضی متقاعد شدند که نظریهٔ سود هیچ ارتباط ویژه‌ای با اخلاق ندارد. تقریباً در اواخر این قرن، هنوز نظریهٔ تکامل رو به قوت می‌رفت، هرچند عقل‌گرایی تا حدّی در اثر سیجویک، که کتاب *روش‌های اخلاق* او از اولین طبعش در سال ۱۸۷۴ میلادی تا طبع پنجم آن در سال ۱۸۹۳ اثری نمایان باقی گذارد، رواجی دوباره یافت.

کتاب *درآمدی بر اصول اخلاق و حقوق* بنتام نخست در سال ۱۷۸۰ و سپس در سال ۱۷۸۹ به طبع رسید و از این رو در قرن هیجدهم کاملاً جا افتاده بود، هرچند از حیث اعتبار و تأثیر، اثری مربوط به قرن نوزدهم بود و همان اثری بود که فلسفه اخلاق بریتانیا در قرن نوزدهم با آن آغاز شد. دل‌بستگی اصلی بنتام در حقوق و به ویژه قانونگذاری، این سؤال بود که چگونه می‌توان تعیین کرد که چه قوانینی باید تصویب، اصلاح یا لغو شوند؟ آن چه بنتام آن را «اخلاق شخصی» می‌خواند، تنها نقشی فرعی در این مسأله بازی می‌کند. بنتام این اصل را به عنوان اصل موضوع تلقی می‌کند که «بیش‌ترین خوشبختی برای بیش‌ترین افراد است که معیار درستی و نادرستی است» (*مقاله درباره حکومت*، ۱۷۷۶ م) که در این جا خوشبختی به عنوان غلبهٔ لذّات خالص بر آلام خالص تلقّی شده است. این بیان، یکی از تنسیق‌های اصلی محوری سودگرایی است. اما نقش عمدهٔ بنتام نه در ابداع سودگروی بود (هرچند ممکن است که این نام ابداع او باشد) و نه

1- Darwin.

در محاسبهٔ لذت‌گروانه (که هاچسون در آن سبقت جسته بود)، بلکه نقش عمدهٔ او در این اصل عملی نهفته است که: «هرکس یک نفر به حساب می‌آید، نه بیش از یک نفر» که در تطبیق بی‌طرفانه محاسبه لذت‌گروانه ضروری است، و سودگروی بنتامی را قاطعانه از انواع پیش از بنتامی آن جدا می‌کند. علاوه بر این، نقش عمدهٔ بنتام در سامان دادن مشروح تطبیقات اصل منفعت به ویژه در رابطه با قانونگذاری و نظامهای مدنی و جنایی بود.

از جمله پیروان بنتام، جان آستین[1] (۱۷۹۰ - ۱۸۵۹ م) و جیمز میل[2] (۱۷۷۳ - ۱۸۳۶ م) پدر جان استوارت (میل) بودند. سهم عمدهٔ جیمز میل در فلسفهٔ اخلاق عبارت است از *مقاله‌ای درباره مکین تاش*[3] (۱۸۳۵) که حمله‌ای به رساله‌ای درباره پیشرفت فلسفهٔ اخلاق جیمز مکین تاش[4] (۱۷۶۵ - ۱۸۲۲ م) بود. نگارش ۲۹ صفحه‌ای مکین تاش دربارهٔ بنتام، در ۱۸۱ صفحه مقالهٔ *درباره مکین تاش* به گونه‌ای تجزیه و تحلیل شد که بازگوکننده ردّ شدید بنتام در مقالهٔ **در باب حکومت** نسبت به چند جمله از کتاب **شرحی بر حقوق انگلیس** اثر بلاکستون[5] (۱۷۳۲ - ۱۷۸۰ م) بود. آستین آن چه را که در اساس افکار بنتام درباره حقوق‌شناسی بود، در کتاب خود به نام *گفتارهایی درباره فلسفه حقوق* (۱۸۳۶) که [مقاله] *قلمرو مشخص حقوق* او مقدمه و طلیعهٔ آن بود، به یک فلسفه حقوق جامع و نافذ بسط داد. آستین در این اثر با توجهی دوباره به پالی، تفسیری از سودگرایی را عرضه می‌کند که هرچند در آن زمان فهمیده نشد به جدا شدن از بنتام‌گرایی اصیل (orthodox) ـ که به سودگروی غیرمستقیم یا قاعده‌نگر موسوم بود ـ انجامید. آستین اظهار کرد که «ما نباید عملی را چنان تصور کنیم که گویی تنها و مجزّا است، بلکه باید مجموعه اعمالی را که این عمل بدان وابسته است، ملاحظه کنیم. باید فرض کنیم که اعمال نوع واحد، عموماً انجام یا ترک شوند و [سپس] تأثیر احتمالی آن را بر سعادت عمومی بررسی کنیم ......». بر اساس این دیدگاه «رفتارها [باید] با قواعدی مطابقت کند که از مقتضیات اعمال استنباط شده است اما ... نه اینکه با توسل مستقیم به اصل منفعت عام مشخص شود. منفعت معیار نهایی رفتار ما است، نه [معیار] بی‌واسطه و مستقیم آن. یعنی منفعت معیار بلاواسطهٔ قواعدی است که رفتار ما باید با آن‌ها مطابق باشد، نه معیار [خود] اعمال

1- John Austin.
2- James Mill.
3- Fragment On Makintosh.
4- James Mackintosh.
5- Blackstones.

جزئی یا خاص. قواعد ما باید بر اساس منفعت و رفتار ما بر اساس قواعد شکل داده شوند» (گفتار سوم). از آن جا که کتاب *قلمرو* آستین برای سالیانی مورد توجه قرار نگرفت تعجبی ندارد که این نوع نظریه دو جنبه‌ای نیز مورد توجه واقع نشده باشد.

جان استوارت میل در کتاب **مکتب سودگرایی** (۱۸۳۶) کوشید تا از این نظریه در مقابل اعتراضات و سوء تفاهم‌هایی که در معرض آن‌ها بوده، حمایت کند. در این جریان، وی مطالبی را افزود که بعضی ناقدان، آن‌ها را سوء فهم‌های مختلف خود او تلقی کرده‌اند. شاید بارزترین تمایز او از بنتام در این عقیده بود که: در مقام تعیین ارزش لذت‌های مشخّص، باید کیفیت آنها و نه فقط کمیتشان، ملاحظه شود. این تمایز به همراه رأی ملازم آن که بعضی لذت‌ها دارای چنین کیفیت بالایی هستند و بنابراین از دیگر لذات بهترند عموماً پذیرفته نشد و اتفاق نظری حاصل شد که «میل» در حرکت به این جهت، بی آن که بخواهد، واقعاً لذت‌گروی را به کناری نهاده است. فقط در این اواخر بود که این نظریه به خاطر مزایایش مورد توجه قرار گرفت.

نظریات اخلاقی جان‌استوارت میل در برخی رسائل که در کتاب ***مقالات و مباحث*** (۷۵ ـ ۱۸۵۹ م) او گردآوری شده‌اند نیز عرضه شده است. پاره‌ای از رسائل همچون *وایول*[1] و *فلسفهٔ اخلاق* (۱۸۵۲) بسیار بحث‌انگیز بود. از نظر میل، *وایول* نمونهٔ برجسته‌ای از شهودگرایان متقدم بود که به هر قیمت می‌بایست با نظریهٔ او مبارزه کرد، چراکه این نظریهٔ اساساً در عمل، ارتجاعی تلقی شده و دفاع آشکاری از وضع موجود، و تلاشی برای حمایت از «توافقات اجتماعی مصیبت‌بار» حاضر است که منشأ شقاوت، رنج بسیار و حالت قهقرایی جامعه است.

مهم‌ترین آثار اخلاقی وایول *ارکان اخلاق* (۱۸۴۵)، ***گفتارهایی درباره اخلاق نظام یافته*** (۱۸۴۶)، و گفتارهایی درباره *تاریخ فلسفه اخلاق انگلستان* (۱۸۵۲) هستند. کتاب *ارکان اخلاق* مشهورترین این آثار است، اما، به سهولت ممکن است نادرست فهم شود. و به نظر بعضی ساده‌لوحانه جلوه می‌کند. پاره‌ای از مفسرین جدید به ویژه شنی‌ویند[2] و دوناگان[3] معنا و محتوای بیش‌تری را در آن یافته‌اند. وایول کتاب *ارکان اخلاق* خود را بیانگر یک نظام اخلاقی تلقی می‌کرد نه یک فلسفه اخلاق. نظر او این بود که میان اخلاق

1- WheWell. 2- Schneewind.

3- Donagon.

و فلسفهٔ اخلاق ارتباطی همانند ارتباط هندسه با فلسفهٔ هندسه وجود دارد، اما در حالی که هندسه تاکنون به خوبی فهمیده شده، فهم کافی و وافی از اخلاق واقعی وجود ندارد و کتاب ارکان اخلاق می‌خواهد آن را ارائه دهد. وایول شهودگرایی عقلی بود که بر اهمیت فهم و مطابقت با برداشت عمومی تأکید می‌ورزید: «هیچ طرحی از اخلاق نمی‌تواند درست و صادق باشد مگر طرحی که با فهم عمومی نوع بشر موافق باشد، البته تا آن جا که برداشت عمومی سازگار باشد، [یعنی] احکامش متناقض نباشد .... (*ارکان اخلاق*، ویرایش دوم، دیباچه). این کلام متضمن این است که اصول اولیه اخلاق، که وایول درصدد توصیف آن‌ها بود، نمی‌تواند جدا از زمینهٔ اجتماعی به کار گرفته شود و یکی از وجوه اساسی آن زمینهٔ اجتماعی، قانون آن سرزمین است. بنابراین، طبق نظر وایول اخلاق وابسته به قانون است، به این معنا که احکام اخلاقی هستند که فقط با رجوع به قانون همان سرزمین می‌توان آن‌ها را فهمید. نمونهٔ مشخص آن، حکم به نادرستی سرقت است که پیش فرض آن مفهوم مالکیت می‌باشد و این قانون است که تعیین می‌کند مالکیت چیست و مالک کیست؟ وایول معتقد بود که یک نظام اخلاقی «مجموعه‌ای از حقایق اخلاقی است که دقیقاً بیان شده و به صورت معقولی به هم پیوسته است» و معلوم شده که همهٔ آن‌ها تابع اصول اولیهٔ ضروری، عملی هستند.

مدخلی بر فلسفه اخلاق (pr.) تی. اچ. گرین[1] پس از مرگش در سال ۱۸۸۳ و اثر دیگرش *گفتارهایی درباره اصول الزام سیاسی*، در سال ۱۸۸۶ به طبع رسید. هر دو اثر ناقص و ناتمام بود. گرین مخالف «اصالت تجربی» بود. وی ایدئالیستی بود که بیش‌تر از هگل، تحت تأثیر کانت بود و دربارهٔ اموری که بدان‌ها می‌پرداخت برخلاف معمول بسیار حساب‌شده سخن می‌گفت. وی ایده‌آلیست آزادمنشی بود که فلسفه را واقعاً راهنمای زندگی تلقی می‌کرد و در پی ترتیب دادن بنیانی برای نظریه اجتماعی آزادی‌خواهانه بود که با زندگی کنونی سازگار افتد، به طریقی که به اعتقاد او سودگروی نتواسته بود. گرین بر این باور بود که نباید خوبی با لذت یکی گرفته شود و علیه این اصل اساسی لذت‌گروی روان‌شناختی استدلال می‌کرد که متعلق و موضوع هر میل و شوقی، لذت است. هرچند خوبی چیزی است که میل را ارضا می‌کند، اما این ارضا باید ارضائی پایدار باشد نه

1. T. H. Green.

موقت و «چنین چیزی نمی‌تواند حالت احساسی باشد که از مجموعهٔ لذّات حاصل آمده است (قسمت ۲۲، pr.) و «مجموعهٔ لذّات، خود یک لّذت نیست». خوبی اخلاقی چیزی است که «فاعل اخلاقی را ارضا کند» (بخش ۱۷۱) و عمل اخلاقی باید در اراده نیک که فقط و صرفاً متعلق به خیر همگانی است جست و جو شود. «انسان خود را از رهگذر نهادها و آداب و رسوم رشد می‌دهد، نهادها و آداب و رسومی که رفاه همگانی را به رفاه فردی گره می‌زنند. (بخش ۱۷۲). گرین این نکته را به عنوان حقیقت نهایی تاریخ بشر تلقی می‌کند ... که از غرایز اصیل حیوانی او ریشه گرفته و از رهگذر حضور در ضمیر خودآگاه، علایقی از نوع علاقه فرد به فرد را در انسان‌ها برمی‌انگیزد (بخش ۲۰۱). وی از این اصل ضرورت خوبی عمومی را به عنوان آرمانی واقعی و هم اخلاقی نتیجه می‌گیرد. از آن جا که «جامعه شرط تحوّل شخصیت است» (بخش ۱۹۱) علم سیاست برای تکمیل اخلاق ضروری است. «هیچ حقی نمی‌تواند بدون آگاهی اعضای جامعه از مصلحت عمومی وجود داشته باشد» (بخش ۳۱، pol).

کتاب *تحقیقات اخلاقی* برادلی (۱۸۷۹) غالباً نقد بر خودگروی، لذت‌گروی، سودگروی و نظریهٔ «وظیفه برای خود وظیفه» و نیز آرای خود او بود. این کتاب هگلی مشرب و دیالکتیکی است و هر فصل آن، نظریه فصل پیشین را که یک طرفه و مغرضانه پذیرفته شده بود، تعدیل می‌کند. نظریهٔ برادلی نوعی از نظریهٔ تحقق نفس بود، اما از آن جا که نفس در روند تلاش برای تحقق خویش خود را کامل می‌سازد، این نظریه در این جا شکل متمایزی به خود می‌گیرد. مشهورترین فصل این کتاب فصل «جایگاه من و وظایف آن» است که برادلی آن را به عنوان فصلی تلقی می‌کند که نشان‌دهندهٔ کم‌ترین مقتضیات اخلاق است: وظائف شخص را جایگاه او، و جایگاه او را جامعه و نظام اخلاقی که فرد محصول آن است، معین می‌کند. هیچ شخصی مستقل از جامعه وجود ندارد. اما اخلاق «جایگاه من و وظایف آن» خود صرفاً اخلاقی مقدماتی است. انسان باید تحقق نفس خویش را از رهگذر غلبه بر موانع آن و ایجاد خودی حقیقی که در آن «از خودگذشتگی» با «علاقه فردی» متحد شده، به فعلیت برساند. [جملهٔ] «خودخواهی و از خودگذشتگی، به یکسان، خودخواهی‌اند» نمونه‌ای از خطابهٔ تحریک‌آمیز برادلی است. برادلی شدیدترین حملات خود را بر این عقیده متوجه ساخته بود که فلسفه می‌تواند به

مثابهٔ راهنمای زندگی به کار آید. «ممکن نیست فلسفهٔ اخلاقی وجود داشته باشد که به ما بگوید در اوضاع و احوال خاصی چه کنیم ... فلسفهٔ اخلاق بالضروره اخلاق‌های موجود را می‌فهمد نه این که آن‌ها را بسازد، ... فلسفهٔ اخلاق نباید جهان را اخلاقی کند، بلکه باید اخلاق رایج در جهان را به نظریه ارجاع دهد. (مقالهٔ ۵)

کتاب ***ثبات اجتماعی*** (۱۸۵۱) اثر هربرت اسپنسر، هشت سال پیش از کتاب ***منشأ انواع*** داروین منتشر شد. ولی در آن نظریه‌ای از تکامل فرض و پیش‌بینی شده بود، اگرچه واژه‌ای که اسپنسر به کار گرفته بود کلمهٔ «سازگاری» بود. اثر اسپنسر در فلسفهٔ اخلاق به نام ***اصول فلسفه اخلاق*** که پس از داروین در طی سالیان ۱۸۷۹ تا ۱۸۹۳ تألیف شد، اثری بود که به کتاب حجیم او به نام ***نظام فلسفه ترکیبی*** منجر شد (۹۳ـ۱۸۶۲). اسپنسر از آغاز در تلاش بود تا اخلاقی را بر اساس حقایق طبیعی کشف کند که در آن حقایق ناظر به سازگاری طبیعی، بسیار مهم تلقی می‌شد. «تبار انسان ... در فرایندی از سازگاری بوده، هست و خواهد بود. (ثبات اجتماعی، فصل ۲، بخش ۳) بخش دوم کتاب ***ثبات اجتماعی*** به استنباط و تطبیق «اصل اول» یعنی قانون «آزادی برابر» اختصاص یافته بود. بر اساس این اصل «هر انسانی در انجام دادن هر عملی که اراده کند آزاد است به شرط این که آزادی مساوی هیچ انسان دیگری را زیر پا نگذارد» «قانونی که نظام صحیح عادلانه بر آن مبتنی شده است» (۶/۱) (اسپنسر از یکسانی این سخن با اصل عدالت کانت بی‌خبر بود). فلسفهٔ اخلاق اسپنسر فلسفهٔ اخلاق آرمانی است و به کارگیری آن در جهان ناقص کنونی مقصود نبوده است. این فلسفه اخلاق وضعیتی را مشخص می‌کند که بشریت به طور اجتناب ناپذیری به سوی آن گرایش دارد. از آن جا که «هیچ نقصی با شرایط حیات سازگار نیست و از آن جا که «اصل اساسی حیات، این است که استعدادی که اوضاع و احوال مجال رشد کامل آن را ندهند، رو به زوال می‌رود، و استعدادی که اوضاع و احوال آن را تقویت کند، رو به رشد می‌رود» این نتیجه حاصل می‌شود که «منطقاً رشد نهایی انسان آرمانی یقینی است ... بنابراین ترقی و پیشرفت اتفاقی نیست بلکه ضروری است» (۲/۴). بر اساس این دیدگاه «اخلاق ذاتاً با حقایق فیزیکی متحد است ... و نوعی فیزیولوژی برتر (استعلایی) است. آن وضعیتی از امور که بر اساس قانون آزادی برابر سامان یافته و در آن ظهور فردیت هر موجودی بدون محدودیت ، با حفظ فردیت‌های

مشابه دیگران ممکن است ...، وضعیتی است که همه موجودات به سوی آن گرایش دارند(۳۰/۱۲). ثابت شده که حقیقت اخلاقی ... رشد حقیقت فیزیولوژیکی است... قانون اخلاقی در واقع قانون زندگی کامل است (۳۱/۶) این نظریه دلیلی بود به سود عدم دخالت در نظام اجتماعی تا آن جا که ممکن است، چراکه چنین دخالتی، تنازع بقای طبیعی، تحول و بقای انسب راکنار می‌زد. متأسفانه جنبه‌های مشخصاً اخلاقی این نظریه تا حدی مغفول واقع شد و قانون آزادیِ برابر در معرض چنان بررسی قرار نگرفت که نوعاً در مورد مدعیان نسبت به عنوان اولین اصل اخلاقی رایج (آزادی) اعمال می‌شود.

۴۱ سال بعد، اسپنسر در مقدمه کتاب *اصول اخلاقی* گفت که هدف اصلی او این بوده است که «نشان دهد ... اصول اخلاق مبنا و اساسی طبیعی دارد». هرچند خود او می‌گوید: این نظریه اخلاقی اساساً تقریر درست و ماهرانهٔ نظریه‌ای است که در کتاب ثبات اجتماعی بیان شده است...، اما از آن در کتاب بعدی دربارهٔ نظریهٔ عمومی تکامل استفادهٔ کامل برده شده است». نباید چنین تلقی کرد که این سخن مستلزم آن است که هیچ تغییری در این نظریه پیدا نشده است. نظریهٔ حس اخلاقی که در کتاب پیشین بسط یافته بود به وضوح در اثر متأخر مورد تأکید قرارگرفته است. اسپنسر می‌گوید با این‌که زمانی از نظریهٔ اخلاقیون شهودی حمایت می‌کردم ... برایم روشن شده که تعدیل‌هایی که عملاً لازم است، این نظریه را آن طور که تقریر شده بود از میان می‌برد ... محال است معتقد شویم که انسان‌ها عموماً از درک باطنی صواب و خطا برخوردارند» (بخش ۲، فصل ۱۴، قسمت ۱۹۱).

رشد عقلانی برجسته در قرن نوزدهم بریتانیا، که به تحولی در اندیشه انجامید، انتشار کتاب *منشأ انواع* داروین در سال ۱۸۵۹ بود که نظریه تکامل از طریق انتخاب طبیعی راکه از سوی حجم زیادی از مشاهدات تأیید شده بود، به پیش برد. داروین در کتاب بعدی خود به نام *تبار انسان* (۱۸۷۱) کوشید تا تفسیری تکاملی از حس اخلاقی ارائه کند. وی مدت‌ها این نظریه را پذیرفته بود که حس اخلاقی بر هر اصل دیگری مربوط به رفتار انسان برتری حقیقی دارد (*تبار انسان*، فصل ۴). وی این نظریه را از مذاکرات با مکین تاش[1] و مطالعهٔ آثار او آموخته بود. در این جا داروین می‌کوشید تا برای نظریه مکین تاش دربارهٔ حس اخلاقی بنیانی طبیعت‌گرایانه تدارک ببیند. به نظر داروین

1. Mackintosh.

حس اخلاقی نوعی غریزهٔ اجتماعی بود، که در میان فرایند انتخاب اجتماعی که خود نوعی انتخاب طبیعی بود، به کمال می‌رسید نه یک استقرار اکتسابی یا رشد یافته. از آن جا که اعمال غریزی حساب شده نیستند، داروین نظریهٔ حس اخلاقی را آن طور که فهمیده شده بود یکسره متمایز از خودگروی، لذت‌گروی و سودگروی لحاظ می‌کرد. وی نظریه‌ای در باب اخلاق داشت. او به جای «سعادت عام، خیر عمومی یا رفاه اجتماعی را معیار اخلاق» قلمداد کرد، و «خیر عمومی به پروراندن قدرت و سلامتی بیش‌ترین افراد و تکمیل استعدادهای آنان تحت شرایطی که حاکم بر آن‌هاست، تعریف می‌کرد» (تبار انسان، فصل ۴، بخش ۴۰). داروین افزود وقتی که شخصی «زندگی خویش را برای نجات همنوع خود به خطر می‌اندازد» صحیح‌تر به نظر می‌رسد که بگوییم وی در جهت خیر عمومی عمل می‌کند تا در جهت سعادت عمومی. بنابراین، همان طور که آر. جی. ریچاردز[1] گفته است، «نظریه اخلاقی داروین زیست‌شناختی کردن نظام اخلاقی مکین تاش بود.» در حالی که مکین تاش «حس اخلاقی برای رفتار صحیح» را از «معیار رفتار اخلاقی» جدا می‌دانست (نظری که به سبب آن، جیمز میل، وی را به شدت تحقیر کرد) «نتوانست به طور رضایت‌بخشی انطباق انگیزهٔ اخلاقی با معیار اخلاقی را توضیح دهد.» «او نتوانست به سهولت توضیح دهد که چرا اعمال انگیزشی، همان اعمالی هستند که تأمل اخلاقی توصیه می‌کند. داروین بر این باور بود که می‌تواند در آن جهت که مکین تاش ناکام مانده، موفق باشد؛ او توانست توضیحی کاملاً طبیعی از انطباق انگیزهٔ اخلاقی با معیار اخلاقی را تدارک ببیند. انسان‌ها در گروه‌های اجتماعی، زیر چتر حمایت انتخاب اجتماعی، به منظور محافظت از رفاه اجتماعی، مجموعهٔ واکنش‌های غریزی را به کمال می‌رسانند تا رفاه جامعه را پاس دارند... . آن چه به عنوان معیار، طبیعت را در رفتار گزینشی خود یاری می‌دهد، معیار انتخاب برای مخلوقات او نیز هست».

این جنبه از عقیدهٔ داروین، یعنی تلاش وی در تنسیق یک نظریه اخلاقی، در آن زمان به شایستگی قدردانی نشد. با وجود این واضح است که داروین نه تنها در زیست‌شناسی که در نظریهٔ اخلاقی و در تلاش برای فهم نقش‌های به هم وابسته که امیال خودخواهانه و غیرخواهانه در پیشرفت جامعه ایفا می‌کنند و درک خصیصهٔ حاکم‌بودن حس اخلاقی،

---

1. R. J. Richards.

پیش‌گام و مبتکر بوده است (امری که حتی باتلر فقط توانست ادعا کند اما نتوانست آن را توضیح دهد). حتی اگر سیجویک در این ادعا برحق باشد که نظریهٔ تکامل، هیچ دلیلی له یا علیه نظریهٔ اخلاقی خاص ارائه نمی‌کند، اما در این ادعا که «نظریهٔ تکامل هیچ تأثیری بر فلسفهٔ اخلاق نداشته یا تأثیر اندکی داشته است» ـ نکته‌ای که فردریک پولوک[1] در رد آن استدلال کرده است ـ برخطا است.

(هرچند اسپنسر برای ایراد چند نقد، وارد معرکه شد) غفلت از داروین و نظریهٔ تکامل چه بسا یگانه و بزرگ‌ترین نقص در اثر ماندگار سیجویک به نام روشهای فلسفه اخلاق (۱۸۷۴) باشد، نقصی که وی در مقالهٔ تکامل خود در سال ۱۸۷۶ درصدد جبران آن برآمد، دستاورد مهم آن [مقاله] عموماً شرح مبسوطی از اخلاق شهودی عرف عام به حساب آمد.

روش‌های مورد اشاره، روش‌های خودگروی، شهودگروی و سودگروی لذت باورانه بود و دلیل سیجویک این بود که عرف عام ناخودآگاه نفع‌گرا است؛ به این معنا که برای حل اختلافاتی که میان قواعدعرف عام رخ می‌دهد، به ملاحظات سودگرایانه متوسل می‌شود. بنابراین سیجویک کوشید تا اثبات کند که نفع‌گروی خود بر مبانی شهودی متکی است، اما وی در تلاش برای داوری میان معقولیت نهایی مکتب سودگروی و مکتب نفع‌گروی، به بن بست رسید؛ زیرا این دو مکتب ظاهراً تعارض قهری با یکدیگر دارند و هیچ کدام معقول تر از دیگری به نظر نمی‌رسد و هر کدام به خودی خود ذاتاً معقول و بر اصلی بدیهی متکی است. سیجویک این تعارض نهایی را «ثنویت عقل عملی» می‌نامد و هرگز در سراسر حیات فکری خویش بدون به میان آوردن پیش‌فرض‌های خداباورانه نتوانست آن را حل کند.

اثر سیجویک نفوذ بسیار سریعی داشت. بحث دربارهٔ این اثر و نیز اثرهای دیگر با تأسیس مجلهٔ «مایند[2]» در سال ۱۸۷۶ یعنی اولین نشریهٔ فلسفی که در بریتانیای کبیر به طبع رسید، آسان شد. این مجله میدانی برای تبادل نظر در اختیار فیلسوفان نهاد و بحث‌هایی را عرضه کرد که بر حسب معیارهای رایج، باید بحث‌های تندروانه‌ای از مسائل، ایده‌ها و آثار فلسفی به شمار آیند.

---

1. Frederick Pollock.
2. Mind.

همچنین قرن نوزدهم اولین قرنی بود که در آن مطالعهٔ جدی راجع به تاریخ فلسفهٔ اخلاق اهمیّت یافت. ظاهراً چنین تاریخی نخستین بار در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ علم اخلاق» در ویراست سوم دایرة المعارف بریتانیکا (۱۷۹۷) از طرف جورج کلیگ ارائه شده بود. کتاب ***گفتارهایی درباره تاریخ فلسفه اخلاق*** اثر تامس براون[1] اسکاتلندی که در سال ۱۸۴۶ و بعد از مرگ نویسنده چاپ شد، تا حدی به کاوش در تاریخ فلسفه اخلاق پرداخت. اگرچه این کتاب به معنای دقیق تاریخ [فلسفه اخلاق] نیست، اما سرآغاز آن است. اولین کتاب مفصل تاریخ فلسفه اخلاق در بریتانیا کتاب ***بحثی درباره پیشرفت فلسفه اخلاق*** اثر مکین تاش بود که در سال ۱۸۳۰ به عنوان متممی بر دایرة المعارف بریتانیکا به طبع رسید و در سال ۱۸۳۷ با مقدمهٔ وایول مستقلاً منتشر شد. این کتاب، نگاشته‌ای بود که موجب خشم ایدئولوژیکی جیمز میل شد؛ و داروین را به تحقیق اخلاقی بنیادین برانگیخت. ***گفتارهایی درباره تاریخ فلسفه اخلاق*** خود وایول که در سال ۱۸۳۸ ایراد شده بود، در سال ۱۸۵۲ به طبع رسید و با تکمله‌ای در سال ۱۸۶۲ تجدید چاپ شد. اثری که موقعیت خود را به عنوان یک کار کلاسیک نگه داشت، کتاب ***خطوط کلی تاریخ فلسفه اخلاق*** برای خوانندگان انگلیسی سیجویک بود که اولین‌بار به عنوان یک مقاله در دایرة المعارف بریتانیکا در سال ۱۸۷۸ به چاپ رسید و در سال ۱۸۸۶ به طور مستقل به طبع رسید، هرچند کل موضوع را به طور مستقل دربر گرفت (و عنوان «خطوط کلی» عنوان صحیحی بود) و یک تاریخ اصیل بود. اثر عالمانهٔ جیمز مارتین[2] به نام ***انواع نظریه‌های اخلاقی*** (۱۸۸۵) تصویر اخلاق آرمان روان‌شناسانه شخص مارتین را همراه با مباحث تاریخی اشاعه داد. سیجویک گمان داشت که نظریات آن شایستهٔ تأمل دقیق است و مباحث تاریخی‌اش تاریخ اصیل است نه شکلی از تخریب تاریخی.

بنابراین، یک وجه متمایز فلسفه اخلاق قرن نوزدهم بریتانیایی احساس نیاز به لحاظ تاریخ این موضوع است. این که تا چه حد این نیاز محسوس، از نفوذ مکتب تاریخی نشأت می‌گرفت که فی‌المثل در کتاب هنری ماین[3] به نام ***قانون باستانی*** در سال ۱۸۶۱ عرضه شد و تا چه حد از عقیدهٔ عمومی راجع به انبساط تکامل و تبدیل ناشی می‌شود،

1. Thomas.
2. James Martineau.
3. Henry Maine.

مسأله‌ای نظری است که در این جا مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. اما سؤالی که ارزش دارد در خاطر بماند این است که ظهور یک تاریخ باارزش و چشم‌گیر از یک موضوع، چگونه در پیشرفت بعدی آن موضوع تأثیر می‌گذارد؟ به خصوص تا چه حدی رشد خود فلسفه اخلاق معلول این پژوهش‌ها در تاریخ آن بوده است که از قرن نوزدهم آغاز شد و از سوی دیگر تا چه حدی فلسفهٔ اخلاق بر این پژوهش‌ها اثر گذاشته است. هیچ‌کس بیش از بنتام ضد تاریخ نبود. علاقهٔ به تاریخ فلسفهٔ اخلاق در اواخر این قرن بسیار بیش‌تر از آغاز آن بود.

Bibliography

Austin, John. *Lectures on Jurisprudence.* Edited by John Campbell. 5th ed. 2 vols. London: John Murray, 1885 [1863].

Donagan, Alan. "Whewell's Elements of Morality" *Journal of Philosophy* 71(1974).

Gleig, George. "Moral Philosophy, or Morals." In vol. 12, *Encyclopedia Britannica,* 272–318. 1797. Esp. pp. 273–79.

Mackintosh, James. *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, Chiefly During the Seventeenth and Eighteenth Centuries.* 2nd ed. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1837 [1830]. Contains preface by Whewell.

Martineau, James. *Types of Ethical Theory.* 3rd ed. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1891 [1885].

Pollock, Frederick. "Evolution and Ethics." *Mind* 1, no. 3 (1876): 334–45. Passages noted, pp. 336 ff.; rebuttal of Sidgwick.

Richards, Robert J. *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior.* Chicago: University of Chicago Press, 1987. A marvelously illuminating study. Passages quoted: pp. 115–17; 601.

Ritchie, D. G. *Natural Rights.* London: George Allen and Unwin, 1895. Passages cited, chapter 7.

Schneewind, Jerome B. "Whewell's Ethics." In *Studies in Moral Philosophy,* 108–41. Monograph Series, no. 1. American Philosophical Quarterly, 1968.

———. *Backgrounds of English Victorian Literature.* New York: Random House, 1970. A well-named book; extraordinarily informative. Chapter 3, "Morality," especially valuable.

———. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1977. The best account of its subject, and the best account of this period in ethics. Ample, though unfortunately unannotated, bibliography.

Sidgwick, Henry. "The Theory of Evolution in Its Application to Practice." *Mind* 1, no. 1 (1876): 52–67. Cited from p. 54.

———. *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau.* London: Macmillan, 1902. Passages noted, part 2, lectures 8 and 9.

Thomas, Geoffrey. *The Moral Philosophy of T. H. Green.* Oxford: Clarendon Press, 1987. A much needed study, comprehensive and thorough.

۱۰

فلسفه اخلاق قارهٔ اروپا در قرن نوزدهم

نویسنده: ریچارد اسکات مترجم : امیر دیوانی

این دورهٔ تفکر اخلاقی با ـ به شدت ـ مبنا قرار دادن اخلاق کانت به دست فیشته[1] (۱۷۶۲ ـ ۱۸۱۴ م) آغاز و با رد بنیادی آن به وسیلهٔ نیچه[2] (۱۸۴۴ ـ ۱۹۰۰ م) به پایان می‌رسد. هگل، مارکس، کی یر کیگور و نیچه در این حوزهٔ پژوهش مانند حوزه‌های فلسفی دیگر در خور توجه‌اند و فیشته، شوپنهاور[3] (۱۷۸۸ ـ ۱۸۶۰ م) و فوئر باخ (۱۸۰۴ ـ ۱۸۷۲ م) نیز چنینند. با این که اختلافات اینان فراوان و عمیق است، در این عقیده متفقند که اخلاق کانتی بسیار انتزاعی، عقلانی و خشک است، و در عین حال اخلاق سودگرایانه نیز بسیار منحط و زمینی است. همهٔ آن‌ها به دنبال برداشتی از اخلاق یا زندگی اخلاقی بودند که برای دست‌یابی به عالی‌ترین خیر بشری، زمینه مناسب‌تری باشد؛ اما در این‌باره با یکدیگر و نیز با کانت در نتایج مهمی اختلاف داشتند.

در حالی که فیشته، شوپنهاور و فوئر باخ بیش از دیگران تمایل داشتند که مدعی قرابت با کانت باشند شاید مارکس علی‌رغم رد ریشه‌ای عقل‌گرایی اخلاقی و ضد تاریخی کانت، در خطوط کلی و اساسی اخلاق خود از همهٔ آنان به او نزدیک‌تر باشد. هگل در حفظ تأکیدهای کانت بر ویژگی عقلانی اندیشه و عمل اخلاقی از همه به او نزدیکتر شد، اما در پافشاری بر این که تنها نوع عقلانیتی که به زندگی حقیقی اخلاقی مربوط است، با نظام‌های هنجاری‌ای پیوند خورده که به دست جوامع تکامل یافته و در درون آن‌ها تثبیت شده، از همنوایی با کانت کناره گرفت.

به نظر همهٔ این متفکران، هیچ معنایی برای امر مطلق عقلانی محض وجود ندارد که واجد اعتبار عمومی و ضروری باشد و بتواند به عنوان اصل متعالی اخلاق، ایفای نقش

1. Fichte.
2. Nietzsche.
3. Schopenhaure.

کنند. کار اساسی اینان یافتن شیوهٔ نوینی برای فهم سرشت و جایگاه اخلاق در زندگی آدمی بود، بر این اساس که از این پس نمی‌توان فرض کرد که اخلاق یا مجموعه‌ای از فرمان‌های الهی است و یا ریشه و اساسی کاملاً عقلانی داشته است. افزون بر این، اینان درصدد بودند برای اخلاق مبانی و دلایل قانع‌کنندهٔ دیگری کشف کنند که دست کم شکل‌های موجه‌ای از اخلاق را به همراه یک عامل مؤثر [ضمانت اجرایی] ارزشی که تمایلات طبیعی محض و علایق شخصی را تعالی می‌دهد، عرضه کنند. خط مشی کلی اینان تلاشی بود که اخلاق را به نوعی از استعداد انسانی پیوند زنند که خیر عالی‌تری برای انسان در پی داشته باشد تا زندگی‌ای که تنها در پاسخ به تحریک‌های امیال و گرایش‌های مبتذل صرف می‌شود.

یوهان گوتلب فیشته (۱۷۲۶ ـ ۱۸۱۴م)

فیشته نقش عمده‌ای را در تبدیل فلسفهٔ کانت به یک ایده‌آلیسم مابعد الطبیعی ایفا کرد که در آن همهٔ واقعیت همچون فعالیت یک اصل معنوی غائی که وی آن را «من مطلق» می‌نامد، تلقی شده است. وی بر این باور بود که من مطلقِ فرا پدیدار نه فقط جهان پدیدار را نظم بخشیده بلکه آن را خلق کرده است [من مطلقی که] «در خود تنیده شده همچون عنکبوتی که تارهایش را می‌ریسد»، و پدیدآمدن «موضوع وظیفه» دقیقاً به منظور ممکن ساختن عمل اخلاقی است.

از نظر فیشته، مهم‌ترین چیز در عمل اخلاقی این است که آزادی ذاتی این «من» و افراد جزئی او ـ یعنی ما ـ به طور عینی و ملموس تجلی کند. وی عمل اخلاقی را به عنوان اظهار همزمان آزادی و وظیفه تصور می‌کرد، اما برخلاف کانت هیچ مبنا و محتوای عقلانی را به آن نسبت نمی‌داد، بلکه برعکس، آن را بر خلاقیت و جوشش سرشت اساساً روحانی ما مبتنی می‌کرد که ما را به فرض ایده‌ها و تلاش برای دست یافتن به آن‌ها توانا می‌ساخت. بنابراین، الزام با «آرمان» پیوند خورده است نه با تنظیم رفتار بر طبق قوانین از هر نوع که باشد؛ و اخلاق در نظر فیشته به مسألهٔ آرمان‌ها تبدیل می‌شود نه قواعد؛ در اخلاق، وجدان ما را به «احساس تعهد» فرا می‌خواند نه به «اطاعت».

فیشته گرایشی اجتماعی به اخلاق داد. وی مکتب اصالت فرد راکه به هر خودِ خاص

و فردی تمایز وجود شناختی می‌داد و نیز دیدگاه مخالف آن را که فردیت آن‌ها را کـلاً نادیده می‌گرفت رد کرد و نظر میانه را اتخاذ نمود که وجود فردی و جزئی را در درون وجود جمعی یک «گروه» و زندگی خاص تاریخی‌اش جای می‌داد. این آرمان‌های جمعی برخاسته از یک گروه هستند که آرمان‌هایی را مشخص می‌کنند که برای وظیفه اخلاقی محتوای اولیه‌ای را که برای هر فرد جزیی در آن گروه داشته، فراهـم مـی‌کند و عـمل اخلاقی را بر عمل صرفاً دل‌خواهانه و از روی میل برتری می‌دهد. ایـن طـرح، فـلسفهٔ اخلاق فیشته را کاملاً از اخلاق هستی‌شناسانه جدا می‌کند که در غیر این‌صورت به نظر می‌رسید پیوند محکمی با آن داشته باشد. همچنین این طرح، اخلاق فیشته را از اخلاق وظیفه گروانهٔ کانت که در اصل ملهم از آن بود، جدا می‌سازد.

آرتو شوپنهاور (۱۷۸۸ ـ ۱۸۶۰م)

شوپنهاور خود را صادق‌ترین پیرو کانت می‌دانست؛ اما اشتراک فلسفه اخلاق او با فلسفهٔ اخلاق کانت چیزی بیش از تأکید کانت بر تقابل اساسی بین دیـدگاه اخـلاقی و تـمایل طبیعی است و نیز تأکید بر پیوستگی اخلاق با دست‌یابی بـه نـوعی عـمومیت کـه دل مشغولی طبیعی ما را به آن چه به عنوان اشخاص به ظاهر متمایز رخ مـی‌دهد، تـعالی می‌بخشد. به نظر شوپنهاور همهٔ هستی چیزی نیست مگر ظـهور نـاپایدار در جـزئیات گوناگون و صور پدیداری محض که دارای اصل بنیادی پویا و غیر عقلانی است که وی آن را «اراده» می‌نامد که در تلاشی بی‌معنا، یعنی رنج و درگیری جریان می‌یابد. زندگی رنج بردن است و هدفی جز تداوم این واقعیت مصیبت‌بار ندارد. از این رو تنازع بقا، بدتر از بی‌معنایی است و بر این اساس، شـوپنهاور مـعتقد بـود کـه بـزرگ‌ترین خـیر مـعقول و دست‌یافتنی توقف کامل زندگی است.

فلسفهٔ اخلاق شوپنهاور مستقیماً از چـنین ارزیـابی بـدبینانه‌ای از زنـدگی بـه دست می‌آید. محور اصلی فلسفهٔ اخلاق عبارت است از کاستن هرچه بیش‌تر رنج تا آن جا که ممکن است. در آغاز، وی از اخلاق فردی حمایت می‌کرد که از درگیری فعّال در جهان اراده کناره می‌گرفت و به پرورش یک ریاضت‌گرایی تمام عیار و مشتمل بر سرکوب همهٔ امیال همراه با قطع تمامی کوشش‌ها در جهت ارضـای آن‌هـا مـی‌انـجامید. امّـا در نـزد

شوپنهاور اخلاق حقیقی نمی‌تواند توجه خود را به بزرگ‌ترین خوبی قابل دست‌رسی شخص منحصر کند. رنج بردن همواره با تنفّر معادل است، به این دلیل که اشخاص دیگر را کاملاً با من و سرنوشتم در یک ساحت قرار می‌دهد. بنابر این «همدردی با همهٔ این رنج‌ها از نظر شوپنهاور اولین اصل اخلاقی است و تلاش برای کاستن رنج در هـر جـا بدون انجام عملی که موجب افزایش آن شود، بزرگ‌ترین اندرز و امر اخلاقی او است. این اصل، دست کم، علی‌القاعده نه تنها بر کلّ بشریت که بر کلّ موجودات ذی حیات نیز منطبق است. بنابر این، اخلاق ریاضت گرایانهٔ شوپنهاور که به نوعی از مکتب بی‌قیدی عمومی تعمیم یافت، همتای بدبینانهٔ اخلاق سودگرایانه است که بر اصـل «بـزرگ‌ترین خوشبختی» مبتنی است و اساساً اعتقاد بدبینانهٔ کانت را تقویت می‌کند که خـوشبختی خالص در این زندگی و در این جهان در دست‌رس بشر نیست.

لودویک آندرس فوئر باخ (۱۸۰۴ ـ ۱۸۷۲م)

ارزیابی بسیار خوش‌بینانه‌تری از زندگی، در فلسفهٔ اخلاق متفاوت فوئر بـاخ مـنعکس شده است. برنامهٔ او برای «تحویل» الهیات به یک مردم/شـناسی دنیوی است کـه [در صدد] بازگرداندن استعدادهای ذاتی آدمی به خود او است. استعدادهایی که به خدایی متعالی نسبت داده می‌شود، نه به خود انسان این برنامه سرآغازی بود برای تلاش وی جهت بنیان‌گذاری اخلاق اجتماعی انسان‌گرایانه و تحقق نفس بر اساس تفسیری طبیعی از ماهیت انسان. مردم شناسی فلسفی فوئر باخ از توصیف و تمیز ارکان اساسی ماهیت انسان فراتر رفت و به توصیف نوعی از انسانیت اصیل که باید در وجود خود بدان نایل شویم، پرداخت. برداشت وی از انسانیت اصیل بر دو تصور مبتنی است: یکی تـصور کانت دربارهٔ ارزش افراد مستقل و خـودمختار و جـنبه‌ای کـه بـر طـبق آن بـه یکـدیگر مرهونند و دیگر تصور هگل در باب امکان [تحقق] شکلی از انسانیت که وضع طبیعی محض و اولیه را علی‌رغم فرایند تکاملی تغییر دهندهٔ این وضع تعالی می‌بخشد. هر چند فوئر باخ بر خلاف هگل و کانت تأکیدات اساسی را بر توانایی انسان بر رشد یک زندگی سرشار از عاطفه و فرهیخته قرار داد.

آن صورت در دست‌رس انسانیت که فوئر بـاخ خـواب آن را مـی‌دید، انسانی‌تر از زندگی آدمی در حالت عادی است، زیرا حـقیقتاً فـردی‌تر و حـقیقتاً اجـتماعی‌تر از آن

است. او تعریفی از نوع انسانی ارائه می‌کرد که بر حسب استعداد ما برای آگاهی از نه تنها وجود شخصی‌مان بلکه از ماهیت نوعی‌مان استوار بود. وی سپس در مقام توجیه این ادعا که ما تنها در جامعه‌ای متشکل از همنوعان خود به تحقق کامل نفس دست می‌یابیم، جامعه‌ایِ که هم شخصیت ما را حفظ می‌کند و هم ما را با همنوعان خود متحد می‌سازد، بر مفهوم نوع انسان و فحواهای آن تکیه کرد. الگوی اعلای چنین جامعه‌ای عشق است، برخلاف بقیهٔ شکل‌های ارتباط‌های میان اشخاص که بیش‌تر غیر شخصی شده‌اند. بنابر این، اخلاق فوئر باخ به الگوی «من ـ تو» که بعدها مورد حمایت بوبر[1] قرار گرفت، مقدم است. چنین اخلاقی، اخلاق عشق است نه اخلاق معیار و قواعد و به اعتقاد وی با «جوهر مسیحیت» موافق است.

جورج ویلهلم فردریک هگل[2] (۱۷۷۰ ـ ۱۸۳۱م)

هگل در فلسفهٔ اخلاق همچون بسیاری از حوزه‌های دیگر کوشید تا امر معقول را به زمین آورد و عینیت را جایگزین انتزاع کند و ضرورت و کلیت را با توسعهٔ تاریخی آشتی دهد. کلید این نظریهٔ اخلاقی، برداشت وی از ارتباط بسیار مهم اخلاق با جامعه است که وی آن را اساسی‌ترین بافت نظریهٔ خود تلقی می‌کند به شرطی که هر دو به خوبی درک شده باشند. از نظر هگل، تنها در بافت‌های اجتماعی خاصی است که تصور انتزاعی «انجام کارهای صواب» به گونه‌ای عینی معنادار می‌شود. در عین حال، وی نظریهٔ اخلاقی خویش را بر اساس مفهوم تحقق نفس[3] بنیان نهاد که فهم آن در قالب برداشت او از آن چه تحقق کامل سرشت معنوی ذات ما طالب و دربردارندهٔ آن است، صورت می‌گیرد.

از نظر هگل، معیارهای نهادی شدهٔ زندگی اجتماعی صرفاً ابزار تعالی دهندهٔ ساحت تعیّن طبیعی و ابزار تبدیل شدن به معقول عینی را برای رفتار انسان فراهم می‌کند. محتوای خاص این قوانین در هر جامعه‌ای فرق می‌کند، همان طور که بسیاری از قوانین بازی‌های گوناگون متفاوت است. به نظر هگل ویژگی عام زندگی اخلاقی اساساً نظیر بازی بر طبق قواعد زندگی اجتماعی است. این بدان معنا است که احکام اخلاقی، چه

1. Buber.

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

3. self - realization.

صحیح باشد و چه نباشد، تنها در درونِ چنان بافت اجتماعی‌ای که در آن نظامی از موازین نسبتاً تثبیت شده، منسجم و واضح وجود داشته باشد، به صورت عینی معنادار و مناسبند، درست همان طور که سخن از بازی مطابق قواعد (و یا مخالف آن‌ها) فقط در رابطه با یک بازی شایع و رایج معنا دارد.

ثمرهٔ این نظریه این است که برای کسانی که توفیق ندارند در جامعهٔ به کمال رسیده زندگی کنند که در آن چنین نظامی از موازین جاری است، زندگی اخلاقی واقعاً ممکن نیست، همان طور که بازی بر اساس قواعد در اوضاع و احوالی که قوانین ثبیت شده و مورد تأیید همگان برای بازی در کار نیست، امکان واقعی ندارد. ثمرهٔ دیگر این نظریه این است که هیچ معیار عالی‌تری در دست نیست که بتوانیم در سنجیدنِ ارزش نسبی موازینِ نظام‌های مختلف موجود از آن استفاده کنیم مگر معیارهای عامّ جامعیت، انسجام و قابلیّت فهم که از رهگذر آن بازشناسی جوامعِ به کمال رسیده از جوامعی که هنوز به این وضعیت سامان یافته نرسیده‌اند ممکن می‌شود.

به طور کلی، آن چه برای هگل اهمیت داشت این نبود که آیا شخص کار خاصی را انجام بدهد یا حتّی در جامعهٔ خاصی زندگی کند، بلکه تنها این مسأله اهمیت داشت که شخص در یکی از چنین جامعه‌هایی زندگی کرده، خویشتن را طبق موازین آن اداره کند. از سوی دیگر، برای کسی که در بافت اجتماعی خاصی به سر می‌برد، زندگی اخلاقی معنای عینی و مشخصی دارد که از رهگذر محتوای موازین جا افتاده در آن جامعه در دست‌رس قرار می‌گیرد. در این جا است که «انجام کار صواب» معنای خوب و مهمی می‌یابد.

تفسیر هگل از «عقلانیتِ» مناسب با اخلاق «عقلانیت عملی» است که به زمین فرود آمده و شرایط تحقق آن واقعاً برای انسان ممکن شده است؛ در حالی که از نظر هگل، اخلاق از جنبهٔ تاریخی به «ملت‌ها» و جوامع خاصی مربوط است، ارتباط مهمی را با سرشت جوهری ما (روحی یا عقلانی) آن طور که هگل آن را می‌فهمد، حفظ می‌کند و اهمیت آن، فراتر از ارزش زندگی صرفاً اجتماعی است. زیرا زندگی اخلاقی به این طریق عبارت است از تعالی بخشیدن به وجود طبیعی محض و نیل به کامل‌ترین نوع «عقلانیت» در ارتباط متقابل که برای انسان ممکن است.

از دیدگاه هگل، ما دقیقاً تا آن حد سرشت ذاتاً عقلی خود را تحقق می‌بخشیم که

دارای چنین نظامی از موازین قابل دست‌رس بوده و در آن سهیم باشیم. وی در این نکته باکانت موافق است که چه بسا دربارهٔ ما بگویند که ما این «قوانین» را برای خود به عنوان بیان سرشت ذاتاً عقلانی خود وضع کرده‌ایم. اما افزون بر این، هگل بر این باور بود که ما به نحو جَمعی و اجتماعی و از رهگذر تثبیت چنین نظامی به وسیلهٔ مردمی که ما جزئی از آن هستیم، چنین می‌کنیم نه از رهگذر عمل انتزاعی عقل محض، خواه به عنوان افراد یا به عنوان عاملان عاقل. هر چند از نظر هگل مانند کانت، ما با انجام چنین کاری بالاترین درجهٔ انسانی را به دست می‌آوریم نه این که آن را از دست بدهیم و به تحقق کامل نفس می‌رسیم نه اینکه از آن محروم شویم.

اختلاف دیگر هگل باکانت در این بود که وی دو راه را که از طریق آن آدمیان می‌توانند از سطح زندگی اخلاقی فراتر باشد، به رسمیت می‌شناسد. یک راه با «چهره‌های برجستهٔ تاریخی و بین‌المللی» نشان داده شده که سلوک آن‌ها می‌توانـد به خوبی از موازین جا افتاده در جامعهٔ آن‌ها متفاوت باشد و منشأ تغییر خود جامعه گردد. از نظر هگل برای تحقق کامل روحی انسان استعداد دیگری ضرورت دارد. این استعداد عبارت است از تعالی زندگی اخلاقی‌ای که در شکل‌های مختلفی از تجربه و فعالیت نهفته است که هگل آن‌ها را به روحانیت مطلق (و نه به امر عینی محض) که به «معرفت مطلق» می‌انجامد، پیوند می‌زند. واصلان به این مقام، در حالی که هنوز در ساحت زندگی اخلاقی حضور دارند، از موازین آن فراتر رفته و عالی‌ترین سعادت بشری را تحقق می‌بخشند.

کارل مارکس[1]

به هیچ وجه روشن نیست که آیا اخلاق هنجاری مارکسی وجود دارد یا حتی بتواند وجود داشته باشد (این مسأله در میان نظریهٔ پردازان مارکسی هنوز مورد بحث است). البته مارکس، دست کم، خطوط کلّی نظریه‌ای اخلاقی را در توضیح شأن و اهمیّت معیارهای اخلاقی در زندگی انسان بیان کرده است. این توضیح تا حدود زیادی هگلی است، گر چه در برخی نکات مهم نیز از تفکر هگلی فاصله دارد.

مارکس نیز مانند هگل معتقد بود که زندگی اخلاقی بنیانی اجتماعی دارد؛ یعنی

1- Karl Marx.

اخلاق وابسته به شکل‌های زندگی اجتماعی است و منعکس کنندهٔ ارزش‌های مربوط به آن. البته مارکس معتقد بود که الزامات نظام اجتماعی رایج در هر جامعه، معیارهای اخلاقی آن را شکل می‌دهد.

به گمان مارکس این معیارها از «فراساختار ایدئولوژیکی» (یا بقایای فراساختارهای ایدئولوژیکی برخی مراحل ابتدایی تاریخی‌اش) جدا هستند و به وسیله تنظیمات اساسی اقتصادی که زیر بنای آن‌ها است پدید آمده‌اند، و مانند ابزاری سبب می‌شوند که افراد بر اساس کارکرد اقتصادی‌شان در جامعه با هم رفتار کنند. در این جا نیز زندگی اخلاقی اساساً زندگی مطابق با «قواعد بازی» است؛ قواعدی که تنها به وسیله نظام اقتصادی تعیین می‌شود. مارکس شرکت در چنین نظامی را قابل درک امّا نتیجهٔ بغرنج حرکت افراد می‌داند که در جهان غرب مُدرن عمیقاً ضد انسانی و از خود بیگانه کننده است تا انسانی و خودباورانه.

این اعتقاد که نشان‌گر مخالفت مارکس با کاپیتالیسم است، ریشه در دیدگاه اخلاقی عمیق‌تری دارد که دارای دیدگاه بدیلی در باب انسان است؛ دیدگاهی که نظام اخلاقی مارکس، راه‌گشای آن است. این دیدگاه که ریشه‌های کانتی و رُمانتیک دارد (علاوه بر آن که تا حدودی نیز فویر باخی است) به تفکر مارکسی قوّت هنجاری بسیاری بخشیده است. آبشخور این دیدگاه مفهومی از نوعی زندگی انسانی است که در آن نیروهای حمایتی و حفاظتی انسان بسیار رشد می‌یابد و خلاّقانه به کار بسته می‌شود، حواس تکامل یافته و اصلاح می‌شوند، و روابط ابتدایی میان افراد، به جامعه‌ای که در آن احترام و حمایت متقابل افراد وجود دارد تعالی می‌یابد، جامعه‌ای که رشد و توسعه آزاد و کامل هر یک از افراد و همه آنان از یکدیگر جدایی‌ناپذیر است.

به نظر مارکس فقط چنین زندگی‌ای می‌تواند واقعاً انسانی بوده و نشانگر شکوفایی توانایی‌ها انسان در طول تاریخ باشد. مارکس نیز مانند هگل معتقد بود که تنها با پیروی از شکل مناسب اجتماعی که برای تحقق این زندگی ضروری است این نوع زندگی ممکن است. چنین جامعه‌ای را می‌توان شکل تنزل یافته «حکومت غایات» کانتی دانست که در آن امر مطلق کانت می‌تواند در میان اجتماع انسان‌ها پیدا شود. گر چه ویژگی اصلی آن‌ها خلاقیّت است نه عقلانیت، و شرایط اقتصادی همه رفتارها و تمایلات مخالف را محو می‌کند و منویّات خود را به ظهور می‌رساند.

با اصرار بر ضرورت نهاد اقتصادی و زندگی اجتماعی نهادینه شده به مثابه مبانی واقعی این نوع از زندگی اخلاقی، مارکس گمان می‌کند که هم تفسیر طبیعت‌گرایانه‌اش از وجود انسان، هم نظریه عام اخلاقی‌اش که معیارهای اخلاقی را به شکل‌های زندگی پیوند می‌زند، صحیح و موفق بوده است. با وجود این روشن است که اعتقاد او به برتری چنین جامعه‌ای بر هر نوع نظام اجتماعی دیگر مستلزم ملاکی هنجاری است و این اعتقاد با تأمل در باب تحلیل و تبیین آن‌ها توجیه‌پذیر نیست.

طبیعت‌گرایی همه جانبهٔ مارکس راه را بر هر اصل دینی، متافیزیکی یا غایت شناختی که زندگی انسان را تعالی می‌بخشد، مسدود می‌کند. اما آن دیدگاه اخلاقی که الهام بخش انقلاب بحث‌انگیز او است به نوعی بنیان و اساس نیازمند است، در غیر این صورت نمی‌تواند در برابر انتقادات تاب بیاورد. تنها منبع برای انجام چنین کاری توسّل به ملاحظات مربوط به سرشت بنیادی انسان است؛ امّا اگر از منظر نقادانه به این مفهوم بنگریم به نظر می‌رسد که این منبع کمک چندانی به مارکس نمی‌کند. اگر چنین توسّلی مفید نباشد، برداشت عام مارکس از طبیعت و کارکرد نُرم‌های اخلاقی در نظام‌های اجتماعی گوناگون اگر باقی بماند، فایدهٔ چندانی نخواهد داشت.

سورن کی یرکگارد (۱۸۱۳ـ ۱۸۵۵م)

کی یرکگارد برای برداشت‌هایش از انتخابی بنیادین میان حالت «ملحدانه» و حالت اخلاقی زندگی، و حتّی برای «پرواز ایمان» فراتر از سطح اخلاقی به خوبی شناخته شده است. او مطالب بسیاری درباره تمایز میان حالت ممکن اخلاقی انسان دارد. یک حالت، یادآور مفهوم هگلی زندگی اخلاقی است، در حالی که دیگری در برخی جنبه‌ها شبیه به اخلاق کانتی است و نیز حالت وجودی رقیب آن را مطرح می‌کند؛ و حالت سوم وابسته به درک او از زندگی اصیل و دینی است.

او در چند اثر خود (*این یا آن*، ۱۸۴۳؛ و *ترس و لرز*، ۱۸۴۳) نوعی زندگی اخلاقی را که در صدد تحقق آن بود به رسمیّت می‌شناسد. زندگی‌ای که اساساً خصیصه اجتماعی ـ هنجاری دارد. این زندگی مستلزم پذیرش قواعد و ملاک‌های شناخته شده اجتماعی است که تعیین کننده رفتار انسان‌اند، و درونی کردن آن‌ها، به جای زندگی بر طبق امیال یا

پرورش امیال (که کی یرکگارد آن‌ها را به شدّت ملحدانه می‌داند). کسی که به این معنا اخلاقی زندگی می‌کند، شرافت و ارزش مسؤولیت می‌یابد و عضوی قابل احترام از جامعه می‌گردد. این نوع زندگی اخلاقی محتوا و خصیصه‌ای «عینی» دارد که از جایگاه و شأن تثبیت شده اجتماعی این معیارها به دست آورده است.

کی یرکگارد این نوع زندگی اخلاقی را به عنوان زندگی خوبی که در شرایط متعارف و عادی قابل توصیه است حقیقتاً تحسین می‌کند. مراد از شرایط عادی و متعارف آن است که رفتارها صرفاً مطابقت و تبعیت کورکورانه نیست بلکه انتخابی آگاهانه است، امّا او در کتاب Concluding unscientific postscript (۱۸۴۶)، نوعی دیگر از زندگی اخلاقی را باز می‌شناسد که در آن معیارهای عام اجتماعیِ رفتار، تعیین کنندهٔ افعال انسان نیستند، بلکه افعال تا حدودی خود مختارانه‌اند. این زندگی اخلاقی را می‌توان «وجودی» دانست نه «اجتماعی» یا «ذهنی» دانست نه «عینی». این نوع زندگی تقریر دیگری از حالت وجودی نیست؛ زیرا در این مورد امیال هدایت‌گر انسان نیستند، بلکه چیزهای خاصی مدنظرند که شخص آگاهانه و ارادی خود را به آن‌ها متعهد می‌سازد. شخص اجازه نمی‌دهد که رفتارش تحت تأثیر تمایلات آنی یا معیارها و ارزش‌های جامعه‌اش شکل بگیرد.

این تأکید بر خودمختاری است که این برداشت از وجود اخلاقی را با اخلاق کانتی پیوند می‌دهد. امّا در این جا خود مختاری در الگویی انتزاعی و عام از فاعلیّت اخلاقی حل نشده است؛ الگویی که در آن قانون گذار، الزام و فشاری از سوی سرشت اساساً عقلانی نیست. کی یرکگارد از کانت و هگل در این نقطه فاصله می‌گیرد، و معتقد است که انسان‌ها فراتر از هر نوع جبر طبیعی، اجتماعی و عقلانی می‌تواند دست به گزینش آزاد زنند.

در این جا چیزی شبیه شرافت و اصالت جایگزین پراکندگی و مطابقت با نُرم‌های رایج به مثابه شعارهای زندگی اخلاقی می‌گردد؛ و در حالی که مسؤولیت، ویژگی برجسته در هر دو مورد است، ثقل و سنگینی آن از اجتماع بر دوش خود فرد منتقل می‌شود. اگر الگوی زندگی اخلاقی ـ عینی «ستون اجتماع» باشد، الگوی زندگی اخلاقی ـ ذهنی را می‌توان ویژگی «تنهایی فرد» دانست. برای کسانی که نمی‌توانند زندگی اخلاقی را تصور کنند مگر بر اساس تعهد نسبت به نوعی قانون عام (اجتماعی یا عقلانی) این خود مختاری «تنهایی فرد» ممکن است کاملاً از زندگی اخلاقی جدا باشد. امّا، به نظر

کی یرکگارد، این افراد زندگی اخلاقی را بسیار محدود می‌کنند و از درک شکل‌های انسانی دیگر زندگی اخلاقی ناتوانند.

کگارد با رجوع به تغییرات و تفاوت‌های (اجتماعی) عینی اخلاق، برداشت خود از تعلیق غایت شناختی اخلاق را در ارتباط با پرواز ایمان ارائه می‌کند. با وجود این او به تمایز اصیل وجود دینی از رقیب ذهنی‌اش که او آن را این حالت حیات و وجود ترجمه می‌کند، نمی‌پردازد. حرف او این است که زندگی اخلاقی هر دو مورد بالاترین و برترین حالت حیات و زندگی میسور برای انسان نیست. برای انسانِ حقیقتاً متدین، خاستگاه و شکل‌های کاملاً متفاوتی از الزام، وجود دارد. خاستگاه این الزام ارتباط با خدا است و انسان می‌تواند از طریق ایمان و لطف به این ارتباط دست یابد. در این جا بار دیگر سنگینی مسؤولیت، به خدا و اراده او ـ که بالاتر از هر معیار شناخته شده اجتماعی یا هر نوع خودمختاری صرف است ـ باز می‌گردد.

در این جا می‌توان خطوط کلّی نوعی اخلاقی موضعی ـ دینی را باز شناخت که تنها قانون آن سر سپردگی فرد به اراده خداوند در هر موقعیت و وضعیت است. شاید این بسط مفهومی زندگی اخلاقی برای شامل شدن این وضع ممکن دینی به مثابه نوعی دیگر از زندگی اخلاقی باشد (که کی یرکگارد خود آشکارا چنین نمی‌کند)؛ اما این وضعِ ممکن است که او بیش‌ترین اهمیّت را بدان می‌دهد و به هر حال، در هر جا که پای زندگی اخلاقی در میان باشد آخرین حرف، «او» است.

فردریک ویلهم نیچه (۱۸۴۴ ـ ۱۹۰۰م)

نیچه در سراسر زندگی فلسفی‌اش، دل مشغول «مشکلات و مسائل اخلاقی» بود. گر چه او خود را «ضد اخلاق» می‌خواند، میان انواع گوناگون اخلاق تمایز می‌گذاشت، و تنفر او از برخی اخلاقیات را نمی‌توان به کلِّ اخلاق سرایت داد. او نسبت به آن نوع اخلاقیاتی که وی نام اخلاق بردگان و فرومایگان به آن‌ها داده بود به شدّت انتقاد می‌کرد، امّا نسبت به برخی اخلاقیات، موضع بسیار بهتری داشت. اخلاقیات نوع اخیر فراتر از «خیر و شر»ی است که در اخلاقیات نوع اول به کار برده می‌شوند، امّا مفاهیمی دیگر از «خیر و شر» نقش اساسی در آن بازی می‌کنند.

نیچه همچنین نظریه‌ای شبیه به «تعلیق غایت شناختی اخلاق» کی یرکگارد، در معنای اخلاق قراردادی، پیشنهاد کرد. این نظریه متضمن جایگزینی نوعی اخلاق برتر است که برای «بهبود زندگی»، دست کم، برای افراد با توانایی استثنایی ضروری است. از سوی دیگر، او نیز مانند مارکس در اعتراض به اخلاق قراردادی، غایات این نوع اخلاق را مورد تردید قرار می‌دهد. غایاتی که با تحقق شکلی باارزش‌تر از زندگی انسان بیگانه‌اند.

«اخلاق برتر» نیچه در برخی جنبه‌ها شبیه به مفهوم کی یرکگارد از زندگی اخلاقی ـ ذهنی است و به همین دلیل، مفسران، او را همراه کی یرکگارد از مؤسسان اخلاق وجودی به حساب می‌آوردند. در هر دو مورد، وابستگیِ معیارهای اجتماعی و تعهد نسبت به چیزی که انتخاب و خواسته شده است به خود شخص، مورد تأکید است. امّا اختلاف اساسی نیچه با کی یرکگارد نه تنها در انکار شدید او نسبت به هر چیزی شبیه به «پرواز ایمان» کی یرکگارد است، بلکه او همچنین ارزش خود مختاری فردی را تابعی از خلاقیّت می‌داند. این مطلب معنای تازه‌ای به برداشت او از «اخلاق برتر» می‌دهد، و آن را به «اخلاق خبرگان» شبیه‌تر می‌کند تا اخلاق «تنهایی فرد» به خودی خود.

نیچه مَبدئی ورای جهان یا درون انسان را که منشأ اصول عام اخلاقی باشد، یا موجب ضمانت و وثاقت آن‌ها گردد، انکار کرده است، و به همین شکل این عقیده را که پدیده اخلاقی تحویل‌ناپذیر وجود داشته باشد، نمی‌پذیرد. آن چه واقعاً در روند تاریخ انسانی به چشم می‌خورد، اصول اخلاقی بالفعل است که تحت تأثیر شرایط گوناگون و در واکنش به نیازها روان‌شناختی و اجتماعی خاص پدید آمده‌اند. این اصول را باید بر حسب کارکرد، و منافعی که دارند درک کرد و بر اساسِ ارزشی که برای زندگی دارند ارزیابی نمود.

بنابراین، اصول اخلاق وجودی هنگامی که بررسی تبارشناسی، ریشه‌ها و جاذبه‌های انسانی آن‌ها را آشکار سازد، اولین نامزدهای «انقلاب ارزش‌های» نیچه هستند. او میان دو نوع اخلاق بنیادین که در جریان تطورات انسانی به ظهور رسیده، تمایز می‌گذارد. یکی را اخلاق بردگان و دیگری را اخلاق اربابان می‌نامد. در اخلاق اربابان، آن صفات و کیفیات و شکل‌های رفتاری که گروه حاکمان تجربه کرده و برتری آن‌ها را ابراز نموده‌اند «خوب» هستند، در حالی که آن کیفیات و شکل‌های رفتاری که در طرف مخالف قرار دارند، منفور و زشتند.

از سوی دیگر، در اخلاق بردگان، که در واکنش به کیفیات و شکل‌های رفتار اخلاق اربابان، پدید آمده است، قضیه برعکس است، و چیزهایی که گروه تحت حکومت را تهدید یا حذف می‌کند «شر» محسوب می‌گردند، و کیفیات یا شکل‌های رفتاری که نشانگر حالت وجودی آن‌هاست، «خوب» شمرده می‌شوند. به نظر نیچه این داوری‌های مربوط به خیر و شر، خوب و بد است که در اساس بر اخلاق قراردادی معاصر و اصلاحات فلسفی آن حاکم است. او خواهان آن است که قواعد انسانی از این داوری‌ها فراتر رود.

ملاک نهایی نیچه در باب ارزش که در تفسیر او از زندگی و جهان به مثابه «خواست قدرت» ریشه دارد. «بهبود و افزایش زندگی» است. دقیق‌تر بگوییم، ملاک نهایی او بیشترین حد ممکن قدرت و معنویت «نوع انسان» است که بیش‌ترین بروز و ظهور خود را در فرهنگ رایج و غالب می‌یابد. البته، این «توسعه اخلاقی» عالم مستلزم آن است که دگرگونی اخلاقی خاص، با توجه به تفاوت‌های میان انسان‌ها، به جا و درست باشد. از آن جا که توانایی‌های انسان‌ها متفاوت است (توانایی‌های برخی، بسیار بیش‌تر از دیگران است) در صورتی که انسان‌ها بر اساس توانایی‌های متفاوت خود با یکدیگر رفتار کنند، بهبود و پیشرفت زندگی، بهتر حاصل می‌گردد. بدین سان نیچه به جای حذف کامل اخلاق پیشنهاد می‌کند که اخلاق را مبتنی بر طبیعت ساخته و آن را طبیعی سازیم. اگر اخلاق را نوعی نظام که برای شکوفایی و توسعه توانایی‌های و استمدادهای انسانی، ضروری است بدانیم، اهمیّت بسیاری برای بهبود زندگی خواهد داشت. در چنین زمینه‌ای است که اخلاق، مبنایی عینی در واقعیت می‌یابد، حتّی اگر آن مبنا، مبنایی مشروط و اتفاقی باشد. زیرا این موضوعات، ویژگی‌های بالفعل انسان‌ها را به عنوان موجوداتی زنده، منعکس می‌سازند. امّا از آن جا که ساختارها، توانایی‌ها و استعدادهای انسان‌ها و رشد و شکوفایی در خور آنان متفاوت است، طبیعی ساختن اخلاق به این صورت، علاوه بر آن که اخلاق را مشروط و مقید می‌سازد آن را تکثرگرا می‌کند.

برای کسانی که نمی‌توانند وجودی را که ساخته عرف و عادات و قرارداد نباشد، تحمل کنند، کسانی که اعتماد به نفس برای آنان صرفاً خدمت به خود یا تخریب کننده است، نوعی اخلاق مناسب‌تر است؛ یعنی «اخلاق عوامانهٔ رام» امّا برای کسانی که به اندازه کافی توانایی دارند تا زندگی خود را بسازند، کسانی که می‌توانند واقعاً به طور

خلاق به زندگی فرهنگی کمک کنند، نوعی دیگر از اخلاق مناسب‌تر و مطلوب‌تر است؛ یعنی اخلاق فردگرایانه‌تر و اعتماد به نفس بخش‌تر که اخلاقی برتر است. این نوع اخلاق آنان را برای «برترین چیزها» آموزش می‌دهد و آماده می‌سازد.

هیچ یک از این دو نوع، برای همهٔ انسان‌ها مناسب یا نامناسب نیستند؛ اما نیچه می‌خواهد همه بر طبق یکی ازاین دونوع زندگی کنند، نه آن‌که برطبق هیچ‌کدام زندگی نکنند.

این دسته از فلاسفهٔ قرن نوزدهم عمیقاً بر مباحث اخلاقی و فلسفه اخلاق در فلسفه اروپایی قرن بیستم تأثیر گذارده‌اند. البته در جهان انگلیسی زبان، آنان تا حد زیادی نادیده گرفته شده‌اند. گر چه برخی از آنان را به سختی می‌توان پذیرفت و تحمل کرد، امّا همهٔ آنان چنین نیستند. شایسته است که به آنان توّجه شود و اگر به آنان توجّه در خور و مناسب شود، ثابت خواهند کرد که کمک بسیاری به نظریه‌ای اخلاقی نموده‌اند که اهمیّتش کم‌تر از تحقیقات و بررسی‌های معاصر نیست.

Bibliography

Copleston, Frederick C. *A History of Philosophy.* 8 vols. New York: Doubleday, 1946–66. See volume 7, parts 1 and 2.

Lowith, K. *From Hegel to Nietzsche.* New York: Doubleday, 1967.

Mandelbaum, M. *History, Man and Reason.* Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1960.

Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution.* Boston: Beacon, 1960.

Royce, Josiah. *The Spirit of Modern Philosophy.* New York: Norton, 1967 [1892].

Schacht, Richard. *Hegel and After.* Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1975.

Solomon, Robert. *From Rationalism to Existentialism.* New York: Harper and Row, 1972.

۱۱

فلسفه اخلاق قارهٔ اروپا در قرن بیستم
بخش اول

نویسنده: جوزف .جی کاکلمن   مترجم: قاسم فنایی

این مقاله به شکل‌های انگلیسی ـ آمریکایی فلسفهٔ اخلاق، که رهیافت‌های تحلیلی یا پراگماتیستی به فلسفه را پیش فرض می گیرند، نخواهد پرداخت، حتّی اگر برخی از فیلسوفان اروپایی به این نهضت‌های بزرگ در فلسفهٔ معاصر پیوسته باشند. هم چنین انواع فلسفهٔ اخلاق مارکیستی و کمونیستی نیز در این مقاله مورد بررسی قرار نخواهد گرفت و سرانجام عبارت «قاره اروپا» به معنای تمامی کشورهای اروپای غربی است که بین نروژ و سوئد از شمال و پرتقال، اسپانیا و ایتالیا از جنوب قرار گرفته‌اند.

در آغاز قرن بیستم، چشم‌انداز اخلاق فلسفی به روشنی سامان داشت، و تعداد انگشت شماری از نظریات و برداشت‌های متفاوت از آن به چشم می‌خورد؛ مانند: اخلاق کلیسایی روحانی، ارزش .شناسی ها، گونه‌های متفاوت انسان‌گرایی و سرانجام اخلاق موضعی. این گرایش‌های عام با دیدگاه‌های اخلاقی‌ای همراه بود که از سنت نوارسطویی، نوتوماسی، نوکانتی، نوهگلی و انواع گوناگون مارکسیسم استخراج می شد. در این گرایش‌های عام، پژوهندگان، نقطه عزیمت خویش را از یکی از فیلسوفان اخلاق پیشین بر می‌گرفتند: به عنوان مثال افلاطون، ارسطو، آکونیاس، کانت و هگل.

این فیلسوفان می‌کوشیدند مفاهیمی را که در آثار، قدما می‌یابند بر موضوعات اخلاقی دنیای معاصر تطبیق دهند. مکتوبات این فیلسوفان تا حدی بر موضوعات تاریخی و تفسیر متون کهن متکی است، اما در بخش اعظم این آثار، موضوع اساسی در جهت‌گیری مؤلفان این است که مسائل مهم اخلاقی را مطرح کرده و پاسخی برای آن‌ها جست و جو کنند و رهیافت کلی خود را از منظر یکی از فلسفه‌های «احیاشده» گذشته، توجیه کنند. نوارسطوئیان و نوتوماسیان معمولا نقطه عزیمت خویش رااز تفسیر قرون وسطایی اخلاق ارسطو برمی‌گرفتند و تأملاتی راکه از اخلاق کلامی مسیحی برگزیده

بودند، تا آن جا که به نظرشان بر اساس عقل طبیعی آدمی قابل دفاع بود، برآن می افزودند. دراین راستا نویسندگان زیر شایان ذکرند: ویکتورکاترین (۱۸۴۵ - ۱۹۳۱)، جوزف ماوسباخ (۱۸۶۱ - ۱۹۱۳)، آنتونی سرتیلانج (۱۸۶۳ - ۱۹۴۸)، ژاک مارتین (۱۸۸۲ - ۱۹۷۳)، ژاک لیکر (۱۸۹۱ - ۱۹۷۱)، ادگاربراین (۱۸۹۸ - ۱۹۵۹) و بسیاری دیگر.

تلاش اصلی نوکانتیان این بود که بر ویژگی صوری محض حکمت عملی کانت غلبه کنند و امر مطلق[1] را از نو چنان تنسیق کنند که از همان آغاز، بُعد اجتماعی رفتار اخلاقی آدمیان را در آن بگنجانند. در این رابطه اسامی زیر قابل ذکراست: پل نوتورپ (۱۸۵۴ - ۱۹۲۴)، آلبرت جورلند (۱۸۶۹ - ۱۹۴۱)، آرتورلیبرت (۱۸۷۸ - ۱۹۴۹) و بـر ونـوباخ (۱۸۷۷ - ۱۹۴۲). از میان بسیاری از نوهگلیان، فیلسوفان زیر سهم مهمی در فلسفه اخلاق دارند: جان ایچ مورهد (۱۸۵۵ - ۱۹۴۰)، جان سنت مکنزی (۱۸۶۹ - ۱۹۳۵)، بندیکت کـراس (۱۸۶۶ - ۱۹۵۲)، دومینیک پارودی (۱۸۷۵ - ۱۹۵۵) و لئون برونشویخ (۱۸۶۹ - ۱۹۴۴).

و سرانجام فیلسوفان فرانسوی و اسپانیایی‌ای که عضو نهضت فلسفه زندگی بودند، سهم برجسته‌ای در فلسفه اخلاق داشتند. اگـرچـه هـانری بـرگسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱) آشکارا در صف مقدم این گروه قرار داشت، اما موریس بلوندل (۱۸۶۱ - ۱۹۴۹)، مایکل اُنامو(۱۸۶۴ - ۱۹۳۶) و جوزف ارتگاگاست (۱۸۸۳ - ۱۹۵۵) نیز نقش زیادی داشتند. برگسون این دیدگاه را بسط و گسترش داد که انسان‌ها در دو نوعِ جـامعهٔ باز و جـامعهٔ بسته[2]، زیست می کنند. جامعه بسته، جامعه‌ای است که هر انسانی به آن وابستگی فردی دارد و جامعه باز، جامعه همهٔ انسان‌ها است. در جامعهٔ بسته زندگی اخلاقی با آداب و رسوم و قوانین افراد همان جامعه هدایت می‌شود و دستورات اخلاقی این جامعه صرفا دارای ارزش و اعتبار نسبی است. از سوی دیگر دستورات اخلاقی حاکم بر کل جامعه انسانی، مطلق است و منشأ همه وظایف اخلاقی‌ای که در این جامعه به چشم می‌خورد، در عشقی نهفته است که همه ما انسان‌ها به یکدیگر داریم. برخلاف اصول اخـلاقی و آرمانی جامعهٔ باز، نظام اخلاقی جامعه بسته قلمرو فشار است. هر چند مفهوم قانون نقش مهمی در نظام اخلاقی جامعه بسته ایفا می‌کند، چنان که مقایسه قانون طبیعی با قانون اخلاقی اقتضا می‌کند، با این حال، برگسون مفهوم کانتی امر مطلق را قاطعانه رد می‌کند.

1- categorical imperative.

2- Open and closed Communities.

درخلال نیمه‌اول‌این قرن‌چندشاخه وگرایش اخلاقی بزرگ دراروپای غربی‌وجود داشت. واژهٔ اخلاق معنویت‌گرا[1] یا روح‌گرا به مکتبی اشاره می‌کندکه در نهضتی فرانسوی به نام فلسفه روح نضج گرفت ریشه‌های این جنبش به نیکولای مالبرانش (۱۶۳۸ - ۱۷۱۵) و بلز پاسکال (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲) و از طریق این دو به رنه دکارت (۱۵۵۰ - ۱۵۹۵) باز می‌گردد. جنبش قرن بیستمی با مجموعه کتاب‌هایی که به وسیلهٔ لوئیس لول (۱۸۸۳ - ۱۹۵۱) و رنه لسن (۱۸۸۲ - ۱۹۵۴)، ویرایش شد پا گرفت. این نهضت از مجموعه دیدگاه‌های به وضوح تعریف شده دفاع نمی‌کرد. برجسته‌ترین ویژگی این نهضت، نقادی آن از ماده‌گرایی، تحصیل‌گرایی، تجربه‌گرایی، علم‌گرایی و تلاش برای اثبات حقوق «روح» تا سر حد امکان بود.

علاوه بر لوئیس لول، ولادیمبرجان کلویچ (۱۹۰۳ - ۱۹۸۵)، آیم فورست (۱۸۹۰ - ۱۹۸۳)، موریس نانکل و پل ریکور می توان از ژاک پیلارد (۱۸۸۷ - ۱۹۵۳)، گابریل مارسل (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳) و ژان وال (۱۸۸۸ - ۱۹۷۴)، نام برد. جنبش فرانسه در اسپانیا و ایتالیا و بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین نیز تأثر نهاد.

بر اساس دیدگاه لِول، هر انسانی دو فعالیت خود جوش دارد: یکی از این دو فعالیت ریشه در طبیعت دارد و دیگری در روح. این دو فعالیت نه با یکدیگر در ستیزند و نه ضرورتاً سازگارند. وظیفه ارادی هر شخص عبارت است از هدایت «فعالیت خودجوش طبیعت» در مسیری که با «فعالیت خودجوش روح» همنوا شود و در این راستا، اراده باید این واقعیت را به حساب آوَرَد که طبیعت بنیان ضروری روح است. غایت هر شخص عبارت است از تلاش برای اتحاد عمیق با وجودِ محض و خالص که انسان‌ها در آن سهمی دارند. محرک اراده در چنین مسیری عشق است. اما از سوی دیگر عشق به خود، در پی آن است که خودِ محدود را از وجود محض جدا کند. تا آن جاکه عشق اصیل ما را به اتحاد با مطلق (وجود محض) ترغیب می‌کند به اخلاق منتهی می‌شود و تا آن جا که متضمن سعادت است، به عرفان می‌انجامد. زیرا در این حالت ما فقط تا حَدی با وجود مطلق متحد گشته‌ایم. بنابراین، «حیات روح» که رفتار اخلاقی باید به آن بینجامد و غایت زندگی ما را تشکیل می‌دهد، عبارت است از آزادی تدریجی از ویژگی انفعالی «فعالیت

1- spiritualist ethics.

خودجوش طبیعت». انسان هنگامی کامل می‌شود که خودجوشی طبیعی را مقهور تأملات عقلانی گرداند «تحولِ» خودجوشی طبیعی به آزادی، ابزار واقعی مشارکت ما در وجود محض است.

دومین گرایش در فلسفه اخلاق قرن بیستم، با انواع اخلاق ارزش‌شناسی شکل گرفته است. از روزگار افلاطون بسیاری از فیلسوفان توجه خود را بر مسائل متنوعی متمرکز کرده بودند که در ارتباط با اموری بود که ما آن‌ها را «خوب»، «درست»، «حقیقت»، «زیبا»، «مقدس» و.....می‌خوانیم. گروهی از فیلسوفان پس از کانت چنین اظهار نظر می‌کردند که همه این مسائل تا حدی به یکدیگر وابسته‌اند، زیرا همهٔ آن‌ها با «ارزش» سر و کار دارند. این واژه‌ها که متعلق به زبان عرفی است، نخست در ریاضیات و بعدها در اقتصاد و زیبایی‌شناسی معنایی تخصصی یافت و نخستین بار از سوی کانت به صورت اصطلاحی فنی و فلسفی به کار رفت. لوتز آن را به مفهومی کلیدی در فلسفه خود بدل نموده و به صورت چیزی تعریف کرد که ما انسان‌ها به لحاظ احساسی به عنوان «تعالی بخش انسان» می‌شناسیم و به کمک شهود، احساس، تکریم یا امید با آن رابطه برقرار می‌کنیم. مفهوم ارزش از رهگذر آثار لوتز و نیچه به رکن اساسی بسیاری از نظریه‌های فلسفی، به ویژه در قلمرو فلسفه اخلاق، بدل شد.

سومین گرایش مهم در فلسفه اخلاق قرن بیستم از سوی انسان‌گرایی شکل گرفت که در اروپای غربی نویسندگان گوناگون به شیوه‌های متفاوت از آن دفاع می کردند. انسان‌گراییِ اگزیستانسیالیستیِ سارتر (۱۹۰۵ ـ ۱۹۸۰) در این قلمرو، برجسته و بانفوذ است.

برخی از مؤلفانی که ذیل عنوان «اخلاقی‌اگزیستانسیالستی» یعنی، دیدگاه اخلاقی سارتر می‌گنجند، عبارتند از سیمون دوبوار (۱۹۰۸ ـ ۱۹۸۶)، آلبرکامو (۱۹۱۳ ـ ۱۹۶۰) و حتی هایدگر (۱۸۸۹ ـ ۱۹۷۶). در واقع به یک معنا همه این نویسندگان از نوعی انسان‌گرایی دفاع می کردند، اما در هر مورد واژه «انسان‌گرایی» معنای متفاوتی می‌یابد. مطمئناً درست نیست که به افکار کامو و هایدگر با تعبیر «انسان‌گرایی اگزیستانسیالسیتی» اشاره کنیم.

آخرین گرایش در فلسفه اخلاق قرن بیستم که در طی نیمه اول این قرن بسیار پرنفوذ بوده، اخلاق موضعی[1] نامیده می‌شود. غالباً به عنوان «اخلاق جدید» به این مکتب اشاره

1- situation ethics.

می‌کنند. اخلاق موضعی اغلب به‌گونه‌ای انحصاری در آثار فیلسوفانی به چشم می‌خورد که دیدگاه‌های فلسفی خویش را در قلمرو چشم‌اندازهای دینی بسط می‌دهند. اغلب فیلسوفانی که در زمینه اخلاق موضعی به نگارش دست یازیده‌اند، پیش زمینه‌ای مسیحی دارند.

منشأ این نهضت در فلسفه اخلاق معاصر، همچون نام آن، به کتاب گرایشباخ (۱۹۲۸) باز می‌گردد. گرایشباخ (۱۸۸۰ ـ ۱۹۴۵) در این کتاب ادعامی کند که اخلاقی که چشم‌اندازی دینی را پذیرا می‌شود، نمی‌تواند درباره اصول، قوانین، دستورات و قواعدی سخن بگوید که به طور عام برای هر کس معتبر است.

هر مسأله اخلاقی، یگانه (بی‌نظیر) است و صرفاً به دست کسی که به‌گونه‌ای عینی و شخصی باآن رو به رو است، قابل حل است. هر یک از ما انسان‌ها در لحظات بسیاری خویشتن را در موقعیتی عینی و شخصی می‌یابیم که تنها متعلق به ما است و نمی‌توانیم با هیچ شخص دیگری در آن سهیم باشیم. درست است که می‌توان هنجارهای صوریِ محض را (مانند «همسایه‌ات رادوست بدار» و «تو نباید کسی را بکشی») تنسیق کرد، اما این هنجارها واقعاً معنای اخلاقی ندارند، مگر این که در موقعیتی بی همتا با آن‌ها رو به رو شده باشیم. تنها در این صورت است که به‌گونه‌ای خلاق می‌توانیم تعیین کنیم که این هنجارهای صوری، چه معنای اخلاقی‌ای ممکن است داشته باشند.

بسیاری از فلیسوفانی که از اخلاق موضعی دفاع می‌کنند، از کی یرکگارد و تا حدی از نیچه الهام گرفته‌اند. این نکته یقیناًدر باره گرایشباخ صادق است. در رتبهٔ بعد، کتاب **هستی و زمان** هایدگر (۱۹۲۷) بر بسط و توسعه نهضتی، تأثیری چشم‌گیر داشت که درآن نهضت، امیل برونر(۱۸۸۹ ـ ۱۹۶۶)، دیتریخ بون هافر (۱۹۰۶ ـ ۱۹۴۵)، مارتین باربر (۱۸۷۸ ـ ۱۹۶۵)، نیکلابروی آیو(۱۸۷۴ ـ ۱۹۴۸)، و جوزف فوش نیز سهم بر جسته‌ای ایفا کردند.

در نیمهٔ دوم قرن بیستم، پاره‌ای از این گرایش‌ها هنوزهم به چشم می خورد. هنوزهم اندیشمندانی هستند که می کوشند اخلاق روحانی، ارزش‌گرا، اگزیستانسیالیستی یا اخلاق موضعی را بسط و گسترش دهند. برخی از فیلسوفان نیز مشغول باز اندیشی در آرای افلاطون، ارسطو، فیلسوفان قرون وسطی، کانت و ایده‌آلیسم آلمانی هستند. در کنار این گرایش ها، افکار تازه‌ای هم بسط می یابد که پاره‌ای از آن‌ها ازاین درک نشأت می گیرد که از این پس در غرب سخنی از هدایت خُلقیاتِ اخلاقی در میان نیست. گویا ما در جهانی زندگی می‌کنیم که اصول اخلاقی آن کاملاً متنوع است.

پس از جنگ جهانی دوم، ابعاد نوین گونه‌گونی در فلسفهٔ اخلاق رشد خود را آغاز کرد. دو مورد از این تحولات عبارتند از: مفهوم هرمنوتیکی[1] اخلاق و مفهومی که مکتب فرانکفورت، به ویژه اپل و هابرماس، آن را بسط دادند و سرانجام چهره های تاحدی «منفرد» را می بینیم که آثارشان به سادگی قابل پیوند با گرایش‌های یاد شده در نظریه اخلاقی نیست. از میان آنان، لویی ناس و ورنرمارکس در این زمینه برجستگی آشکاری دارند.

کسانی که درسنت هرمنوتیکی فلسفهٔ معاصر جای دارند، می‌کوشند فلسفه‌ای عمل‌گرا را بسط دهند که در آن تأملات اخلاقی منزلت شایسته خود را بیابد. فلسفه هرمنوتیکی نقطهٔ عزیمت خویش را از معنایی برمی‌گیرد که همواره پیش از این مطرح بوده و براساس آن فیلسوفان باید برای درک معنی «ناب و اصیل» تفکری نقادانه داشته باشند. این امر تبیین می‌کند که چرا فیلسوفان هرمنونیک در بسیاری از نظریاتی که درباره عمل آدمی در سنت غربی می‌یابیم، «بازنگری» می‌کنند. در این میان، آثار فیلسوفان پیشرو، جایگاه ممتازی را به خود اختصاص می‌دهد. نظریات افلاطون و ارسطو، رواقیان، الهیات اخلاقی مسیحیت در قرون وسطی و فلسفه‌های اخلاق کانت، هگل و نیچه، به روشی نقادانه [ازسوی فیلسوفان هرمنوتیک] مورد بررسی قرار می گرفت و جلوه‌های اساسی آن مورد «بازنگری» واقع می شد. در سنت هرمنوتیک دوجناح وجود داشت: یکی از آن دو به وسیلهٔ گادامر و براساس نظریات ارسطو، کانت، هگل و هایدگر مطرح شد ودیگری عمدتاً به دست ریکور رواج یافت که نقطه عزیمت او، نظریات فیلسوفان فرانسوی، هایدگر و کانت بود.این دو چشم انداز، هر چند هر دو هرمنوتیکی‌اند، در ارزیابی نقش ارزش‌ها و قوانین در بحث‌های اخلاقی متفاوتند.

براساس دیدگاه گادامر، تمایز قاطع بین اخلاق فلسفی و حکمت عملی، در مقایسه با تمایز شایعی که بین علم نظری و علم کاربردی نهاده می شود، نتیجه نامطلوبی خواهد داشت. دلیلش این است که در اخلاق هیچ معرفت تخصصی وجود ندارد، چه رسد به این که تطبیقات عملی آن معرفت بتواند مسأله دیگری باشد. همین که این تقابل رد شد، آشکار می‌شود که در قلمرو اخلاق نمی‌توان از تقدم [علم بر عمل] سخن گفت، در حالی که در قلمرو علم و تکنولوژی می‌توان از تقدم علم بر تکنولوژی سخن گفت. افزون بر

1- hermeneutic.

این، گادامر معتقد است که «معرفت بافاصله‌ای» که شخص در تفکر و تأمل نظری محض می یابد، از برآوردن [نیازهای ما] در اوضاع بنیادی اخلاق انسانی ناتوان است. فلسفه هرمنوتیکی، دراین نکته از اخلاق موضعی تأثیر پذیرفته که گرایشباخ و جوگارتن تحت تأثیر کارّهای کی یرکگارد، که در آن زمان به آلمانی ترجمه می شد، بسط داده بودند.

اینک فلسفه اخلاق خود را بر سر دو راهی می دید: یعنی به عنوانِ اخلاقی فلسفی، عمومیت و جهانشمولی تفکر و تأمل را مفروض می گرفت و در عین حال این عمومیت آن را درگیر چون و چرا در هر اخلاق مبتنی بر قوانین می‌کرد. اخلاق فلسفی چگونه نسبت به عینیت و تشخصی که بالوجدان درک می‌شود و سرشت بخشندگی عشق که در این موقعیت ابراز می‌شود، انصاف خواهد ورزید؟

بر اساس دیدگاه هرمنیوتیکی صرفاً از رهگذر بازنگری، تنسیق مجدد و ترکیب نظریات کانت و ارسطو می‌توان از این بن‌بست رهایی یافت. گادامر بر این باور است که کشمکش میان دیدگاه‌های اخلاقی کانت و ارسطو از طریق تأمل و تفکر انتقادی در فلسفه اخلاق هگل، با موفقیت قابل حل وفصل است. به نظر گادامر، اخلاق نیکوماخوسیِ ارسطو، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق کانت (۱۷۸۵) و پدیدارشناسی روح هگل (۱۸۰۷) برای کسی که امروزه برای توسعه یک حکمت عملی استوار تلاش می‌کند، منابع بسیار مهمی به حساب می آیند. ارسطو اولاً و بالذات نه با قوانین و ارزش‌ها، که با فضایل و خوبی‌ها سر و کار داشت و لذا وجود خلقیات را مفروض می‌گرفت. خلقیاتی که مستلزم آن بود که ارزش صرفاً عبارت از معرفت به آن چه باید کرد نباشد. بلکه برعکس شناخت ارزش می باید به زندگی فضیلت آمیز حقیقی بینجامد. این معرفت خود مبتنی برحالتی است که انسان در آن است و خود را چنان ساخته است که در آن باشد. اما این حالت نیز به نوبه خود برچگونگی تعلیم و تربیت و زندگی در چارچوب اخلاقی استوار است که تعلیم و تربیت ما آن را فراهم آورده، است. از این رو، ارسطو بیش‌تر به محدودیت‌های اخلاقی بودن انسان‌ها و بر وابستگی گزینش‌های مابه جبرهای عملی و تاریخی تأکید می‌ورزد تا بر مطلق و بی قید و شرط بودن [ارزش‌ها و فضایل] که مورد تأکید افلاطون و کانت است. ارزش و امتیاز بزرگ حکمت عملی ارسطو در این نکته نهفته است که ترکیب نظریات کانت درباب مطلق بودن وظایف با

دل‌مشغولی هگل درباره اخلاق (Sihlichkeit) راممکن می‌گرداند. حکمت عملی به تعبیر ارسطو به شناخت و معرفت عالم اخلاقی اشاره دارد که الگوی اخلاقی بودن است و لذا نمی تواند از خلقیاتی که به گونه‌ای عینی در خود می یابد، جداباشد (دقیقاً همچون انسان که نمی تواند از جهان جداباشد).

جناح دیگر فلسفه هرمنوتیک که به دست ریکور و پیروانش بسط یافت، با مفهوم آزادی آغاز می‌شود. آزاد بودن چیزی است که انسان قادر به درک و فهم آن نیست. هرچند هرکس می‌تواند خود را آزاد فرض کند و به آزاد بودن خویش ایمان داشته باشد. مسأله اساسی فلسفه اخلاق، پرسش از این است که اعتراف به آزادی خویش و خود را وقف این اعتراف کردن چه معنایی برای شخص در بر دارد. این نویسندگان، در عین حال در برابر رهیافت فریبنده کانت به معرفی مفهوم قانون به صورت زمینه لازم برای شناخت آزادی (Ratio cognoscendi of freedom) و معرفی آزادی به عنوان شرط اساسی قانون (ratio essendi of the law) مقاومت می کردند. باید با چیزی مقدم تر از قانون آغاز کرد یعنی با شرط امکان و اقتضای تحقق بخشیدن که کسب آزادی را وظیفه هر انسانی می گرداند. در حقیقت باید با مفهومی از توان بودن و مفهومی از وجود داشتن آغاز کرد. اما این مفاهیم به استقلال از مفهوم قانون [در ذهن] حاضرند و نسبت به آزادی ذاتاً محدودند (فیخته و هایدگر). فلسفه اخلاق می‌بایست بر تحّولات دراز آهنگ آزادی در جهان فعالیت متمرکز شود. از این رو با حرکتی سروکار خواهد داشت بین ایمان کورکورانه و ناسنجیده آغازین به این که «من می‌توانم» و بین فعالیت تاریخی و عینی‌ای که در آن گزاره «من می‌توانم» را باور می‌کنم. اما از همان آغاز نوعی نقص یا عجز و نوعی کشمکش میانِ بودن و میل و در همین رابطه، شکلی از منع وجود دارد این عنصر منفی ذاتاًبه تأیید مسرت‌بخش توانِ بودن، تلاش برای بودن (conatus) مربوط است و همه این مفاهیم بسیار پیش‌تر از ورود قانون به صحنه، در زندگی تک تک انسان‌ها ظاهر شده است.

و سرانجام از همان آغاز درکی از آزادی دیگران و همراه باآن درکی از ارتباط خلقیات من با عرف و عادت انسان‌ها حاصل است. ولذا فقط وقتی به معضل اخلاق می رسیم که آزادی دیگران را متعلق میل واراده خود بدانیم یعنی تمایل داشته باشیم به این که شما نیز آزاد باشید. در این جا است که شخص با الزام و وظیفه و سرانجام با مفهوم قانون رو به رو می‌شود. افزون براین، بُعدی مثبت و بُعدی منفی نیز در این جا هست. من باید به

آزادی اجازه دهم که باشد و درک کنم که این امر مرابا محدودیت‌ها و حتی با تعارضی محتمل رو به رو خواهدکرد و دراینجاست که «گوهر اخلاق» هگل رو به رو می‌شوم.

پرداختن کانت به هنجار، امر و قانون در این نقطه می تواند مورد بررسی قرار گیرد، چرا که اتیک زمینه مناسب این بررسی فراهم است. ریکور این مفاهیم را به مدد نظریاتی که از شلر و هارتمن وام گرفته، بسط داده‌است. وی نخست مفهوم ارزش را مطرح می‌کند و سپس مفهوم هنجار و فرمان رااز‌آن«استخراج» می نماید.

اثر فلسفی آپل به نحوی منسجم بر مسأله امکان و ضرورت بازسازی نقادانه و تغییر فلسفه استعلایی کانت متمرکزاست. وی پس از سال‌ها، در اثر تأمل درباب تقدم بدن که در آثار (مرلوپونتی) وزبان (ویتگنشتاین وپرس) از موضعی که از نظر یات موجود در کتاب هستی و زبان هایدگر برآمده بود، به موضوعی نقل مکان کرد که آن را به ملاحظات فرازبانی یا نشانه‌شناسی استعلالی[1] زبان توصیف می‌کرد. براساس این مبانی، یک انسان شناسی متعالی از معرفت قابل بسط وگسترش است که بینش‌های اساسی و لازم برای فهم مبانی علوم و رفتار اخلاقی و اجتماعی رادراختیار ما خواهد نهاد. در رابطه با مبانی اخلاق. آپل احساس می کند که ممکن است هنجارهای مبنایی اخلاقِ ارتباط و مذاکره را از طریق تفکر و تأمل استعلایی بر اساس هنجاریی بنیان نهاد که ضرورتاً باید از پیش، آن‌ها را به عنوان هنجار در موقعیتی عینی از گفت و گو و ارتباط پذیرفته باشیم نه از طریق استنتاج آن‌ها از اصول موضوعه‌ای که به گونه‌ای جزمی و ثابت وضع شده‌اند.

آپل پیوسته از خود می پرسد که تأملات نسبت به مسؤولیت اخلاقی کلان در قبال آینده، در دوران بحرانی‌ای که معلول تمدن علمی و تکنولوژیک ما است، چه استلزاماتی ممکن است در بر داشته باشد؟

این مسأله نخستین بار درخلال یک سخنرانی پیرامون معنی و نقش علم در جهان ما مطرح شد وسپس تحت تأثیر کتاب جوناس به نام اصول مسؤولیت و غیر مستقیم در اثر بلوخ به نام Das prinzip Hoffnung(۱۹۵۴ـ ۵۹) مورد تجدید نظر قرار گرفت. جوناس استدلال کرده است که آپل گمان نمی کرد که در بسط چنین اخلاقی مجبور است از فلسفه اخلاق کانت فراتر رود. مع ذلک در این مدعا آپل فرض می‌کند که در حقیقت می‌توان به مدد نشانه‌شناسی و ملاحظات فرازبانی نقد عقل محض کانت (۱۷۸۱) فائق آمد.

1- tranSendetal pragmatics or Semiotics of languge

نظریات خود اپل در باب فلسفه اخلاق در گفت و گویش با هابرماس بسط یافته‌است. هابرماس در کتاب Konwledgd and Interest (۱۹۷۱) مدعی شده بود که انواع متفاوت معرفت «علمی» به انواع متفاوت علائق مربوط است. در این دیدگاه علوم تجربی به علائق فنی پیوند می‌خورد و به کاربستن این نوع معرفت به عمل هدف‌دار عقلانی خواهد انجامید. علوم تفسیری به علائق عملی پیوند خورده و سر انجام فلسفه به مشابه علمی نقد محور به علاقه نجات‌بخشی گره خورده است. نظم اخلاقی در کاربرد چنین معرفتی نهفته‌است. در دست یابی به اتفاق نظر در این حوزه نخست ضرورت دارد که نیروهاو علائق شخصی را که ارتباط و تبادل اطلاعات را مختل می کنند روشن و برطرف کنیم. دراین صورت خواهیم توانست در چارچوب اخلاقِ ارتباط بابحث عقلانی در باره هنجارهاو ارزش‌ها به توافق دست یابیم. تنها علائقی که تعمیم پذیرند می‌توانند مستدلاً از نوکسب شوند، زیرا تنها علائق تعمیم پذیر در بحث و احتجاج عقلانی قابل دفاع‌اند. باید به خاطر داشته باشیم که بر داشت هابرماس از اخلاق با برداشت آپل که در نهایت توجیه خود را از آن کسب می کند، ارتباطی وثیق دارد. با وجود این، چنان که ویلمر نشان داده، حتی در این تفسیر نمی توان به سهولت مبنای نهایی اخلاق بحث و ارتباط هابرماس را به دست آورد.

به خاطر ظهور کتاب ***تمامیّت و بی‌نهایت*** می‌توان گفت که گوهر فلسفه لویی ناس، اخلاق است. تفکر او در حلقه‌ای از سه موضوع کاملاً مربوط ظاهر می شود: الف) جهان و انسان در وضع مطلوب قرار ندارند؛ ب) ماباید درجست‌وجوی جهان و انسانی بهتر باشیم؛ ج) از چه راهی می توان به جهان و انسانی بهتر دست یافت؟ انسان‌ها مایلند با یکدیگر مانند اشیا یا خودهای طبیعی و اذهان دیگر، یا افراد نوعی واحد رفتارکنند. ما باید بیاموزیم که از نو با یکدیگر رو به رو شویم و پیش فرض چنین کاری این است که از نو بیاموزیم که درقالب گفت و گویی صادقانه که مبتنی بر دیدگاه و چشم انداز نوینی درباره انسان است، با یکدیگر سخن گفته و بیندیشیم. ماباید بکوشیم چیزهایی را درک کنیم که تجلی گاه آن، رویارویی چهره به چهرهٔ دو انسان است.

ما شدیداً نیازمند اخلاقی جدیدیم. سؤال این است که امروزه اخلاق بر چه مبنایی می‌تواند استوار شود. بخشی از کتاب لویی‌ناس به نام ***نقادی منسجم مابعدالطبیعه***،

وجودشناسی سنتی و برداشت‌های سنتی از روح، عقل و وجدان است. بخش بزرگ‌تر کتاب، توصیف و تفسیری دقیق از دیگران به عنوان دیگران و شیوه‌های گوناگون مواجهه با دیگران است، آن‌گونه که هستند. دیگران خود را نه فقط به عنوان شخصی که مساوی من است، بلکه از رهگذر امتیازها و شایستگی‌هایشان نشان می‌دهند که به خاطر آن من بلافاصله احساس الزام می کنم. بدین ترتیب وقتی دکارت ادعا می‌کرد که من درذهن خود تصوری از انسان‌های دیگر دارم که مساوی من است بر خطابود. همین نکته در مورد کانت نیز صادق است که در تنسیق دوم از امر مطلق از انسانیتی سخن می‌گوید که در همه انسان‌ها مشترک است. دیگران برای من به صورت کسانی ظاهر می شوند که با من فرق دارند و می خواهند که متفاوت بودنشان به رسمیت شناخته شود. تعالی به این معنی است که من خود را در حضور کسی می‌یابم که از بیخ و بنِ دیگر است وخود را به صورت مقامی والا جلوه‌گر می‌سازد. الزام اخلاقی من در رابطه با دیگران بر این مبنا استوار است.

اگر انسان از پیوند اساسی‌اش با دیگران مفهومی انتزاعی بسازد و خود را انسان جداگانه‌ای ببیند که صرفاًبا خودش در ارتباط است، در این صورت از چشم‌انداز خود شیفتگی، در نظر خود همچون موجودی ظاهر خواهد شد که از لذاید جهان بهره‌منداست، بر طبق میل خویش زندگی می‌کند و هر چیزی را که با آن رو به رو می‌شود، به شیء بدل می‌کند. این جنبه از وجود انسانها است که سودگروی آن را به عنوان مبدأ خویش بر می‌گیرد، اما بلافاصله با خاطر نشان‌کردن این نکته که این لذت شخصی من نیست، بلکه خوشبختی همه انسان‌ها است، که باید در ارزیابی‌ها، انتخاب‌ها و رفتارهای ما راهنمایمان باشد، تلاش می کند [براین نقطه ضعف] چیره شود. لویناس وجود این بُعد «اقتصادی» را در انسان‌ها انکار نمی‌کند، بلکه ادعا می‌کند که بُعد اخلاقی همراه با الزام مطلق در همان لحظه رویارویی بادیگران و چشم در چشم آنان دوختن و با آنان گفت و گو کردن، ظاهر می‌شود. در گفت و گو با دیگران بیش از هر چیز گفت و شنود مهم است و مضمون گفتار (مفاد کلام) صرفاً به خاطر گفت و شنود مهم است. در چنین تماس مستقیمی و در گفت و گوهای بعدی، دیگران از من می‌خواهند که گرایش‌های خود را تفسیر کنم و در این جا است که به اعتقاد لویناس منبع و مبنای الزامات اخلاقی انسان‌ها را خواهیم یافت.

ورنر مارکس در کتاب CZibt es auf Erden ein Mass(۱۹۸۳) و کتاب Ethos und Lebenswelt (۱۹۸۶) کوشیده است اخلاقی را بپروراند که بر مفهوم دیگران به عنوان همسایه مبتنی است. این اخلاق نه مفهوم یهودی ـ مسیحی خداوند یا قانون ابدی و نه حتی هیچ شکلی از مابعدالطبیعه سنتی را پیش فرض نمی‌گیرد. در عین حال مارکس نسبت به اخلاق دینی سنتی گرایش منفی ندارد. وی از کتاب هایدگر الهام گرفته، جست‌وجوی هایدگر برای آغازی نوین را جدی می گیرد و می‌کوشد فراتر از تفکر هایدگر راه خویش را در تأملات اخلاقی بیابد.

اخلاق پیشنهادی ورنرمارکس، اخلاقی است برای انسان‌های «زمینی» که تنها قادرند مقیاس‌های «زمینی» را بپذیرند. این نظریه به صورت دیدگاهی در باب ارزش و اخلاقی جلوه‌گر می‌شود که مرگ را در دل تأمل و تفکر جای می‌دهد. با این همه، پیش فرض این اخلاق آن است که برداشت هایدگر از مرگ، نیازمند بازنگری است. یقینی بودن مرگ صرفاً به درک مال من بودن خود من نمی‌انجامد، بلکه بر عکس به درک وابستگی به یکدیگر در جامعه‌ای که هر کس به دیگران در تحمّل استلزامات اخلاقی کمک می‌کند، منتهی می‌شود. تنها در چنین جامعه‌ای، اضطراب در برابر مرگ به تجربه‌ای «شفابخش» بدل می‌شود که به کمک عشق و مهربانی با همگنان خویش شخص را از بیماری شفا می‌بخشد. عنوان نخستین کتاب ازشعری منسوب به هولدرین (۱۷۷۰ - ۱۸۴۳) گرفته شده است. طبق نظر هولدرین هیچ مقیاس زمینی‌ای برای انسان وجود ندارد. مقیاس او خدا است. همین نکات را می‌توان در بارهٔ مفهوم اخلاق از دیدگاه شلینگ بازگو کرد. این شکل از اخلاق و فلسفه اخلاق به نظر مارکس ناپذیرفتنی بود. با این همه از تأملات هولدرین و شلینگ می‌توان معیارهایی برای ارزیابی احتمالی استخراج کرد. اما این معیارها نمی‌تواند همان‌هایی باشد که از سوی ایده آلیست‌های آلمانی پیشنهاد می‌شد.

ورنرمارکس عشق، مهربانی و درک متقابل انسان‌ها را به عنوان مقیاس‌های ممکن پیشنهاد می‌کند. این فضایل به صورت الزام‌های مطلق توصیف می‌شوند که انسان در اثر آن‌ها تعالی می‌یابد و در عین حال، آن‌ها را همچون نیروهای همواره حاضر و ارزشمندی تجربه می‌کند، که بر طبق آن‌ها در رابطه با خیر و شر عمل می‌کند.

Bibliography

Apel, Karl-Otto. "The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization: An Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's 'Principle of Responsibility'" *Man and World* 20 (1987): 3–40.

Bauch, Bruno. *Grundzüge der Ethik.* Stuttgart: Kohlhammer, 1935.

Berdyayev, Nicolai. *The Destiny of Man.* Translated by Natalie Duddington. London: G. Bless, 1954.

Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion.* Translated by R. Ashley Audra, and Cloudesley Brereton. New York: Holt, 1935 [1932].

Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung.* 3 vols. Berlin: Aufbau, 1954–59.

Blondel, Maurice. *L'Action.* 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France, 1936–37.

Bonhoeffer, Dietrich. *Ethics.* New York: Macmillan, 1967.

Brunner, [Heinrich] Emile. *The Divine Imperative in Christian Ethics.* Translated by Olive Wyon. New York: Macmillan, 1937.

Croce, Benedetto. *Filosofia della pratica.* Bari: Laterza, 1950 [1908].

Fuchs, Joseph. *Christian Ethics in a Secular Arena.* Translated by Brian McNeil. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1987.

Görland, Albert. *Neubegründung der Ethik.* Berlin: Reuther und Reichard, 1918.

Grisebach, Eberhard. *Gegenwart: Eine kritisch Ethik.* Halle: Niemeyer, 1928.

Jankélévitch, Vladimir. *L'Austérité et la vie morale.* Paris: Flammarion, 1956.

Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfort: Insel, 1979. A 1984 English translation is available.

Le Senne, René. *Traité de morale générale.* Paris: Presses Universitaires de France, 1942.

Liebert, Arthur. *Ethik.* Berlin: R. Heise, 1924.

Mackenzie, John Stuart. *A Manual of Ethics.* London: Clive, 1929.

Marcel, Gabriel. *Homo viator.* Translated by Emma Craufurd. New York: Harper and Row, 1962.

Marx, Werner. *Ethos und Lebenswelt: Mittleidenkönnen als Mass.* Hamburg: Meiner, 1986.

———. *Gibt es auf Erden ein Mass?* Hamburg: Meiner, 1983.

Muirhead, John Henry. *Rule and End in Morals.* Oxford: Oxford University Press, 1932.

Natorp, Paul. *Vorlesungen über praktische Philosophie.* Erlangen: Philosophische Akademie, 1925.

Ortega y Gasset, José. *The Modern Theme* [*El teirra de nuestro tiempo*]. Translated by James Cleugh. New York: Harper, 1961 [1923].

Parodi, Dominique. *La condition humaine et les valeurs idéales.* Paris: Alcan, 1939.

Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento tragico de la vida.* Madrid: Espasa-Calpe, 1967 [1913].

۱۲

فلسفه اخلاق قارهٔ اروپا در قرن بیستم
بخش دوم

نویسنده: ویلیام آر. شرودر
مترجم: قاسم ثنایی

در قرن بیستم، فیلسوفان اروپایی به بسط مبانی جدیدی برای اخلاق پرداختند به علاوه چندین سنّت قرن نوزدهمی راکاویده (و از رهگذر آن) پاسخ‌های متفاوت برای وحشت از جنگ‌های اروپایی که مشخصه این دوران بود، یافتند. اصیل ترین نهضت فکری ثلث اوّل این قرن در آلمان به وقوع پیوست. این نهضت را می‌توان «واقع‌گرایی ارزشی» نام نهاد. اعضای اصلی این نهضت، عبارت بودند از: فیرانتز برنتانو(۱۸۳۸ ـ ۱۹۱۶)، ماکس‌شلر (۱۸۷۹ ـ ۱۹۲۸) و نیکلای هارتمن (۱۸۸۲ ـ ۱۹۵۰) و از جمله کسان دیگری که در آن سهمی داشتند، هانس‌ریز و اورل کولنای (۱۹۰۰ ـ ۱۹۷۳) هستند. روبین خط فکری نسبتاً جدید خصیصه ارتباط با دیگران را، جنبه مهم و محوری اخلاق قرار داد. یکی از نظریه‌های پیشگام از این دست را تمایز هگل (۱۷۷۰ ـ ۱۸۳۱) میان رابطه ارباب ـ برده و رابطه احترام و درک متقابل یافت. مارتین‌بوبر (۱۸۷۸ ـ ۱۹۶۵) و امانوئل‌لویناس در کنار کارل یاسپرس (۱۸۸۳ ـ ۱۹۶۹) و لوئیس اریگاری از برجسته ترین اعضای این سنت فکری بودند.

سومین سنت فکری این قرن را می‌توان اخلاق تحّول شخصی نام نهاد که از جمله پیشروان آن، کی یرکگارد و نیچه هستند، هر چند هایدگر به صراحت این گمان راکه وی عرضه کنندهٔ نظامی اخلاقی است، رد می‌کند، اما ژان‌پل‌سارتر (۱۹۰۵ ـ ۱۹۸۰)، سیمون دُبوار (۱۹۰۸ ـ ۱۹۸۶) و میشل فوکو (۱۹۲۶ ـ ۱۹۸۴) خود به نمایندگی این سنت فکری، معترفند. نهضت فکری این قرن مارکسیزم است. تحولات و پیشرفت‌های قرن بیستم اخلاق مارکس (۱۸۱۷ ـ ۱۸۸۳)، مسیرهای متفاوتی را در پیش گرفته که پیشرفته‌ترین آن‌ها به دست یورگین‌هابرماس صورت پذیرفته است. تأملات گروه پنجاه

نفری متفکران، ریشه در ترس و بیزاری از جنگ جهانی دوم و خودکامگی داشت. پاره‌ای از نمایندگان برجسته این سنت فکری عبارت بودند از: سیمون ویل (۱۹۰۹ - ۱۹۴۳)، آمبرکامو (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰) و هاناآرنت (۱۹۰۶ - ۱۹۷۵).

واقع‌گرایی ارزشی

دو وجه مشخّصه این نهضت عبارتند از تلاش برای شرح و توضیح ارزش‌های ذاتی و قابل درک عینی و ارائه تحلیلی از عواطفی ـ به ویژه عشق و نفرت ـ که همچون واسطه‌ای محسوب می‌شوند که این ارزش‌هااز رهگذر آن‌ها درک شدنی هستند. تکثر ارزش‌های ذاتی، باور مشترک واقع گرایان ارزشی بود، هر چند اینان در بارهٔ این که این ارزش‌های متنوع چگونه به هم مربوطتند، اختلاف داشتند.

فرانز برانتانو (۱۸۳۸ - ۱۹۱۷) برنتانو مفاهیم کلیدی این سنت فکری را بنیان نهاد. این مفاهیم عبارتند از تشابه عمیق حکم واحساس و متعلقات مشخص و آگاهانه حالات عاطفی. وی خطوط کلی این نظریه را در کتاب خاستگاه شناخت ما از خطا و صواب (۱۸۸۹) ترسیم کرده است. برنتانو [در این کتاب] کوشیده است برای قانون اخلاقی منبعی مشخص کند که از اعتبار و اقتدار بیرونی مستقل باشد و مانند قوانین منطقی، بدیهی باشد.خط مشی وی این بود که مفهومی از بداهت و صحّت گرایش‌های عاطفی را شرح و توضیح دهد که معادل بداهت و صحّت احکام باشد ـ به ویژه احکام بدیهی مانند اصل تناقض. از نظر برنتانو، شناخت ارزش‌های ذاتی، انگیزه راستین اخلاقی برای عمل است و بهترین غایت مطلوب، غایتی است که در این اوضاع و احوال دست یافتنی است. بدین ترتیب اساسی ترین وظیفه برنتا نو این بود که روشن کند چگونه می‌توان ارزش‌های ذاتی را شناخت و چگونه می‌توان آن‌هارا طبقه‌بندی کرد. برنتانو می‌گوید: عواطف و احکام، یک جنبهٔ مشترک دارند، هر یک از این دو دارای قطب مثبت و منفی هستند. احکام می‌توانند تصدیق یا انکار شوند و عواطف می‌توانند مورد عشق یا نفرت واقع شوند. افزون براین وی می‌گوید: دست کم نسبت به پاره‌ای عواطف، تنها یکی از این دو گرایش می‌تواند درست باشد. یک حکم وقتی صادق است که پذیرش آن درست باشد و هر چیز وقتی خوب است که دوست داشتنش درست باشد. برنتانو هم در مورد حکم و

هم در مورد عاطفه، نمونه‌های ناسنجیده و کورکورانه را از نمونه‌های روشن و آشکار جدا می‌کند. احکام فرد وقتی ناسنجیده یعنی فاقد بصیرت و روشنی، است که از سنت، ملاحظات ناآگاهانه یا پیش داوری استخراج شود و گمان برنتانو عشق‌ها و نفرت‌های شخص نیز به همین ترتیب ممکن است ناسنجیده یا روشن بینانه باشند. عشق روشن بینانه تجلی‌گاه خوبی‌های ذاتی مانند معرفت، شادی یا زیبایی است. «بهتر» را به ترجیح پذیری روشن بینانه تعریف می‌کند، در حالی که ترجیح، نوع متمایزی از رفتار عاطفی است که با ارزش‌های ذاتی قابل مقایسه است. خوبی‌های خالص برتر از خوبی‌های غیرخالصند. خوبی‌های ذاتی همیشه قابل مقایسه نیستند. زیرا عشق سرشار همیشه قابل ترجیح بر بصیرت عمیق نیست. با این همه، برنتانو در باب این که چگونه خوبی‌های ذاتی در واحدهای بزرگ‌تر قابل جمع و ترکیبند، نظریه‌ای پیچیده عرضه می‌کند. بسیاری از بینش‌های برنتانو به عنوان مبنا در خدمت مور(۱۸۷۳ ـ ۱۹۵۸) و شهودگردیان انگلیس قرار گرفته و به دست آنان بسط یافتند.

ماکس شلر (۱۸۷۴ ـ ۱۹۲۸)، همزمان با هوسرل، که خود شاگرد مکتب برنتانو بود، تفسیر متمایزی از پدیدارشناسی عرضه کرد. وی در پی آن بود که ساختار و گوهر نهفته در تجربه اخلاق را کشف کند و این‌ها اغلب نظریه‌های سنتی و فلسفی در باب اخلاق را به معارضه می‌طلبیدند. در نظر شلر، ارزش، هدف نهفته در همه تلاش‌ها و امیال است و ارزش‌ها متعلق صریح دوست داشتن و ترجیح دادنند. وی بر این باور بود که می‌توان ارزش‌ها را از دانی به عالی مرتب کرد. (ارزش‌های حسی و کاربردی؛ ارزش‌های مهم و حیاتی؛ ارزش‌های عقلانی و فرهنگی و ارزش‌های روحانی). متناظر با هر یک از سطوح این نظم چهار ردیفه، الگوی شخصیتی ویژه‌ای (خوش‌گذران، قهرمان، نابغه و قدیس) و نوعی سازمان اجتماعی (توده، جامعه‌زنده، جامعه‌فرهنگی و جامعه معنوی) وجود دارد. این مراتب، به نظر شلر، آشکارا معلومند، اما وی اوصاف مرتبطی را ذکر می‌کند که چنین ترتیبی را تأیید می‌کنند. ارزش‌های عالی‌تر، پایدارتر و بسیط‌تر توده، ارضای عمیق‌تری را به دنبال دارند و مبنای ارزش‌های فروتر را فراهم می‌آورند و مطلق‌ترند؛ به این معنی که زیر پا نهادن آن‌ها تقصیر و گناه بیش‌تری به همراه دارد. بهترین عمل از نظر شلر، عملی است که عالی‌ترین ارزشی را که یک موقعیت در اختیار می‌نهد، تحقق می‌بخشد.

اشخاص مختلف نسبت به سطوح مختلف این نظم به میزانی متفاوت حساسند و بخشی از این نظم که شخص به آن خو گرفته، اساس گرایش اخلاقی او را مشخص می‌کند. این گرایش، زندگی اخلاقی شخص را سامان داده و خواست و اراده او را محدود می‌کند. و به همین دلیل تغییر ارادی آن آسان نیست. گرایش به حد و تغییر عقیده یا انبساطی که از رهگذر اثر پذیرفتن از الگوهای شخصیتی حاصل آید، قابل تغییر است. یکی از مهم‌ترین تأثیرات شلر تأکید او بر اهمیت الگوهای شخصیتی در پرورش اخلاقی است. هم افراد و هم فرهنگ‌ها می‌توانند از گرایش‌های اخلاقی یکدیگر درس بیاموزند و شلر چنین می‌اندیشد که تاریخ و انسان‌های خلاق به تدریج این نظم ارزشی را در کل آن روشنی خواهند بخشید.

تأثیر مهم دیگر شلر، شرح و توضیح وی در بارهٔ منطق عواطف خاص (مانند نفرت، عشق، همدلی، شرم، انسانیت، رنج و ندامت) است. وی چند کتاب مفصل نوشته که در آنها سرشت این عواطف و پیامدهای اخلاقی آن‌ها را بررسی می‌کند. برای مثال، عشق، جنبشی است که با آن عالی‌ترین استعداهای ارزشی معشوق ظهور می یابد. عشق ممکن است به خود شخص یا دیگران معطوف باشد. نفرت، نتیجه احساس ناتوانی گروه‌های اجتماعی‌ای است که توان و تحرک خویش را از کف نهاده‌اند. نفرت از درک و فهم ارزش‌های عالی‌تر جلوگیری کرده و شخص را از بازشناسی ارزش خود باز می‌دارد. شلر در بسیاری از این بررسی‌ها، تحلیل‌های نتیجه و نتایجی راکه وی از آن‌ها استخراج کرده، نقد می‌کند. برای نمونه، وی این ادعا راکه عشق مسیحی بر نفرت است، مورد سؤال قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که این ادعا از احساس سرشار عشق به خود ـ که ویژگی ابرمردهای نیچه است ـ سرچشمه می‌گیرد. شلر همچنین چهارگونه احساس همدلی را از یکدیگر تمایز بخشیده و نشان می‌دهد که نقد نیچه از همدلی فقط بر یکی از آن‌ها قابل تطبیق است. تحلیل‌های او از منسجم‌ترین و کامل‌ترین تحلیل‌ها است که تاکنون صورت گرفته است.

نیکلای هارتمن (۱۸۸۲ ـ ۱۹۵۰)؛ مهم‌ترین سهم هارتمن [در پیشبرد فلسفه اخلاق] تحلیل انواع ارزش‌های خاص و اضداد آن‌ها است. وی بدون این که دیدگاه کلی شلر را رها کند، نظام [اخلاقی] خاص او را رد می‌کند. در نظر هارتمن، دست‌یابی به ارزش‌های

نازل‌تر، آسان‌تر است تا ارزش‌های متعالی‌تر، اما به همین دلیل، زیر پا نهادن آن‌ها مستلزم گناه و تقصیر بیش‌تری است. هارتمن این دیدگاه را نیز رد می‌کند که درجه بندی ارزش‌ها صرفاً از زاویه خاصی ممکن است. در نظر او، سطوح و بردارهای ارزشی بسیاری هست که لزوماً اتحادی نداشته و پاره‌ای از آن‌ها در تعارض اساسی با سایر سطوح به سر می‌برند. مثل خلوص و غنای تجربه. کارهارتمن در کتاب سه جلدی *اخلاق* (۱۹۲۹)این است که احساس نهفته در بارهٔ غایات نهایی راکه راهنمای فعالیت ما است، آشکار کند. این غایات از سنت تاریخی و از غنای حساسیت اخلاقی که از رهگذر بینش‌های اخلاقی به دست می‌آید، استخراج می‌شود. توصیف‌های هارتمن در پی این است که حساسیت ارزشی مارا تیزتر کند و احساس ما در باره تقابل و تعارض ارزشی را روشنی بخشد. وی فضایل را در چهار دسته جمع می‌کند: ارزش‌های زیربنایی اخلاقی (خوبی، غنای تجربه و خلوص)، ارزش‌های سنتی (عدالت، حکمت، شجاعت و خویشتن‌داری)، ارزش‌های مسیحی (عشق برادرانه، راستگویی اعتماد و فروتنی) و ارزش‌های نوین (بشّاش وشاد بودن، عشق به تنهایی، شخصیت و عشق شخصی).

نظریه‌های اخلاقی بین الاذهانی

وجه مشخصه این نظریه‌های اخلاقی این است که برای بنیان نهادن اخلاق، بر رابطه‌ای فوق‌العاده مهم و اساسی با دیگر مردمان تلاش می‌کنند، از آن جا که وجود دیگران، وجود خود شخص را دگرگون می‌سازد. نظریه‌ها، نوعاً خواسته‌ها و نیازهای اخلاقی را عینی تلقی می‌کنند. از این نظر هواداران این نظریه‌ها شبیه واقع گرایان ارزشی‌اند، هر چند در این اندیشه با آنان اختلاف دارند که سر چشمه اخلاق در روابط آغازین و متقابل افراد نهفته است که شخصیّت افراد و تجربهٔ پیوند با دیگران در خلال این روابط شکل می‌گیرد. نظر به این که روابط اساسی بین اشخاص به گونه‌های مختلف قابل تصّور است. انواع متفاوتی از نظریه‌های اخلاقی در دل این سنت فکری بسط و گسترش یافته است.

مارتین بوبر[1] (۱۸۷۸ ـ ۱۹۶۵)؛ بوبر در اوّلین کتاب خویش به نام *من و تو* (۱۹۲۲)، دو رابطه اساسی را که ممکن است بین شخص و دیگری بر قرار شود، از یکدیگر باز

1- Martin Buber.

می‌شناسد. (این دیگری، طبیعت، هنر و انسان‌های دیگر را در بر می‌گیرد): این دو رابطه، رابطه من و آن، و رابطه من و تو است. در رابطه من و آن، شخص خود را تنها به گونه‌ای ناقص نشان می‌دهد و دیگران را همچون ابزاری برای غایات از پیش تعین شده به کار می‌برد و همچون نمونه[ای از یک نوع کلی] درک می‌کند و خویشتن را همچون موضوعی خالی از احساس، منزوی و جدای از دیگران می‌یابد.

در رابطهٔ من و تو، شخص، خویشتن را به نحو کامل نشان می‌دهد که با دیگران در رویدادی جاری سهیم است، ویژگی عینی و شخصی دیگران را درک می‌کند و همچون یک شخص (انسان) در جریان روابط متقابل ظاهر می‌شود. تنها در رابطهٔ من و تو است که فرد به شخصیّتی اصیل دست می‌یابد. روابط من و آن در گذشته محبوس می‌ماند. «من» دارای رابطهٔ من و تو اساساً با «من» دارای رابطه من و آن، متفاوت است؛ زیرا هر رابطه‌ای شخصیّت (هویت) اعضای خویش را شکل می‌دهد. بوبر اعتراف می‌کند که انسان‌ها در جدالی دائمی میان این دو قطب (رابطه) زندگی می‌کند. حتی شور انگیزترین عشق‌ها نیز گاه و بی‌گاه در قلمرو«آن» سقوط می‌کنند، اما حتّی ناشناس‌ترین بیگانگان همواره ممکن است به قلمرو «تو» پای نهند. رابطه من و تو واقعاً نمی‌تواند اعضای خود را بیگانگی بخشد. اینان به جای اتحاد، از هر دو سو وجوه افتراق خویش را درک و به آن اعتراف می‌کنند.

بوبر دربارهٔ مزیت و رجحان رابطه من و تو هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد، هر چند این رابطه، به خودی خود نمی‌تواند به عنوان هدف و آرمان انتخاب شود (چرا که این رابطه از رهگذر لطف پدید می‌آید). در این رابطه، شخص خطر می‌کند و کاملاً خود را نشان می‌دهد که از صمیم قلب مخاطب دیگران است و به شخص حقیقی بدل می‌شود. کسی که هرگز رابطه من و تو را تجربه نکرده، کاملاً شکست خورده است. بوبر به حال مقتضیات دنیای جدید تأسف می‌خورد؛ چرا که این دنیا در حوزه رابطه من و آن در چنین مخمصه‌ای گرفتار آمده است. شخصیّت اصیل از داد و ستدی که از رهگذر رابطه من و تو امکان پذیر می‌شود، شکل می‌گیرد. یگانگی راستین تنها وقتی ظاهر می‌شود که اعضای آن با یکدیگر با روابط من و تو و با قلبی زنده که نشانگر این یگانگی است، زیست کنند. گاهی اوقات رابطه من و تو از شخص می‌خواهد که مرزهای اخلاق مرسوم

را زیر پا نهد، اما بوبر شکی باقی می‌گذارد که انواع گفت و شنود در رابطهٔ من و تو جای هر چیز دیگری را می گیرد. بوبر در مقالات و کتاب‌های بعدی‌اش تمایز این دو رابطه را بر دیگر حوزه‌های زندگی انسان مانند تعلیم و تربیت، سیاست، هنر و دین تطبیق می‌کند.

امانوئل لونیاس[1]؛ از نظر لونیاس، رابطه با دیگران معّرف اخلاق است. اما دیگری همچنان غریبه و نا آشنا باقی می‌ماند. در فلسفهٔ غرب «بودن»، نوعاً به صورت «حاضر شدن» تصور می‌شود و از نظر لویناس، نزدیکی دیگری مقدّم بر «حضور» اوست و آن را امکان پذیر می‌سازد. هیچ وحدت یا ترکیبی با دیگران ممکن نیست و هیچ کلی (که اجزای خود را جذب و همانند کند) نمی‌تواند شخص را با دیگری یکی کند. رابطه با دیگری شبیه رابطه بابی نهایتی است که همواره فراتر از تجربه است و ساختارهای نظم دهنده تجربه را امکان پذیر می‌سازد. این غیریّت بنیادین معرّف رابطه اخلاقی است و بر تجربه، خود آگاهی و التفات مقدم است و آن رامحدود می‌کند. بدین ترتیب، اخلاق آغاز فلسفه است و بر ما بعدالطبیعه، معرفت شناسی و هستی شناسی مقدم است. تفاوت اساسی بوبر و لویناس در تفاوتی است که لویناس بین خود و دیگری ادعامی‌کند. دیالوگ مورد نظر بوبر هرگز شرکت کنندگان در آن را یکی قرار نمی‌دهد، اما هر دو طرف آن متقابلاً می‌گویند «تو»، و بدین ترتیب با یکدیگر تناسب می‌یابند. از نظر لویناس برتری مطلق دیگری از تناسب و رابطه متقابل جلوگیری می‌کند و دیگری از رهگذر مواجهه‌ای تجلی می‌کند که هم شخص را(از آسیب رسانی) نهی نمی‌کند و هم کمک او را در خواست می‌کند. اعتنابه رویارویی با دیگری، دادن مسؤولیت به او و قبول آن برای او است و اخلاق صرفاً ناظر به چنین رابطه‌ای با دیگران است. وقتی با بیش از یک نفر رو به روییم، هر یک از آن‌ها شخص سومی که خواهان ارزش و احترام است و این تفاوت کیفی قلمرو سیاست [از قلمرو اخلاق] است.

لویناس می‌کوشد برای ایضاح این رابطه اخلاقی با دیگری، استعاره‌های مناسبی بیابد تا فحوا و مضمون آن را آشکار کند. وی در کتاب‌های مختلف خود استعاره‌های متفاوتی را به کار می‌گیرد. در کتاب ***زمان و دیگران*** (۱۹۴۷)استعاره‌های درد جسمانی، مرگ، پدری یا اصل و نسب و میل به جنس مخالف را به کار می برد. درد و مرگ، رخوت

1- Emmanuel Levinas.

و بی تفاوتی شخص را تشدید می‌کنند و هیچ یک جذب و درک نمی‌شوند، بلکه صرفاً مورد اعتراف و پذیرش واقع می‌شود. در عشق شهوانی به جنس مخالف، دیگری رازآلود باقی می‌ماند و وجودش تماماً با نحوه وجود خود شخص متفاوت است. نازکردن، فرد را به سوی این راز می‌کشاند؛ بدون این که وی برای جذب و درک آن بکوشد. در کتاب ***تمامیت و بی نهایتی*** (۱۹۶۱)لویناس با مفهوم تمامیت به چالش بر می‌خیزد. این مفهوم از زمان هگل بر بسیاری از فلسفه‌های اروپایی حکومت می‌کرده‌است. دیگری لحظه‌ای از یک کلّ بزرگ‌تر نیست و رابطهٔ با او از رهگذر تاریخ، دستخوش تحول نمی شود. این مفهوم می‌تواند برای داوری در باره دوران‌های تاریخی بکار رود. اهمیت دادن به دیگری از رهگذر تحلیل احساساتی کشف می‌شود که شخص را وا می‌دارد تا بی‌وقفه فراتر از خود برود. در کتاب غیر از خود بودن یا فراتر از ذات (۱۹۷۴) این استعاره‌ها دوباره به خدمت گرفته شده‌اند و استعاره‌های تازه‌ای نیز ظاهر می‌شود. استعاره اصلی مفهوم مسؤولیت است که در بر دارنده جایگزینی خود به جای دیگری است؛ شخص نه تنها مسؤولیت واکنشی خود در قبال دیگری را، که مسؤولیت اعمال دیگری را هم بر عهده می‌گیرد. این مسؤولیت سنگین است و با شناخت کامل‌تر آن سنگین‌تر می‌شود.

اخلاق دگرگونی شخص

پیش‌فرض این نوع نظریهٔ اخلاقی این است که انسان اوضاع و احوال ویژه‌ای دارد که نوعاً از آن دوری می‌جوید. آرمان‌های اخلاقی اعتراف به این اوضاع و احوال را طلب می‌کند و این امر دگرگونی شخص را پدید می آورد. تن زدن از اعتراف به این اوضاع و احوال، به منزله زندگی کورکورانه و ریاکارانه است.

ژان پل سارتر[1] (۱۹۸۰ـ ۱۹۰۵)؛ رشته راهنما در اخلاق سارتر، آزادی است و با تکامل دیدگاه او، معنا و پیش فرض‌های آزادی نیز تحول می‌یابد، هر چند وی در سراسر آثار خود بر ارزش آزادی به عنوان مبنایی برای اهداف انسانی تأکید می‌ورزد و شخصیت‌هایی را به تصویر می‌کشد که مسؤولیت اعمال و زندگی خویش را به عهده

1- Jean - Paul Sartre.

می‌گیرند. وی تلاش می‌کند نشان دهد که چگونه واقعیت وجودشناسانه آزادی، ارزش [اخلاقی] آن را موجّه و معقول می‌کند.

در نخستین بخش کتاب **هستی و نیستی**(۱۹۴۳)، سر چشمه آزادی، سرشت خودآگاهی است که پیوسته وضعیت خویش را تعالی می‌بخشد، حتی زمانی که خود را در خلال چنین اوضاع و احوالی تعیّین می بخشد. از آن جا که نیستی، پاسخ شخص به یک وضعیت را مشخص می‌کند، شخص همواره آن پاسخ را برگزیده و مسؤولیت انتخاب‌های خویش را به عهده می‌گیرد. ارزش‌هایی که شخص از رهگذر چنین انتخاب‌هایی تعقیب می‌کند، فاقد تکیه‌گاه بیرونی یا عقلانی است. این آزادی و مسؤولیت، خطیر و طاقت فرسا است و نوع مردم از رهگذر نیرنگ‌های خود فریبانه، از پذیرش آن‌ها خود داری می‌کنند. نمونه‌ای از این خود فریبی این فرض است که اجتماع هرکس نقش الزامات [اخلاقی] او را تعیین و تعریف می‌کند یا این ادعا که ارزش‌های خاصی، از ضمانت عینی برخوردارند، یا این باور که اعمال گذشته مشخص، وی را از حق انتخاب کنونی‌اش محروم می‌کنند. سرباز زدن این نیرنگ‌های خود فریبانه، پذیرش مسؤولیت شخصی و زیستن به گونه درست است. در این مرحله، برداشت سارتر از آزادی، صوری و تا حد زیادی ضد اجتماعی است.

سارتر در دورهٔ میانِ تألیفِ مقاله «اگزیستانسیالیزم همان اومانیزم است» (۱۹۴۶) و انتشار یادداشت‌های (۴۹ـ۱۹۴۶)، در مقام بسط لوازم بنیادی‌تر موضع اولیه خویش برآمد. نخست وی با این نظریه که شخص در هر مورد که عمل می‌کند، برای همه انتخاب می‌کند، بر جدی بودن (اهمیّت) انتخاب شخص تأکید می‌ورزد و لذا اعمال مشخص به منزله الگوهایی برای پیروی همگان به کار می‌آید. سارتر سپس نظر می‌دهد که انسانیت هم در صورت فردی و هم [در صورت] اجتماعی ساخته می‌شود. نظر به این که انسان‌ها در طول تاریخ شرایط زیست خود را فراهم می‌آورند، هیچ ماهیت انسانی و پیشینی نیست که بر رفتار شخص حکمفرما باشد. و سرانجام، از آن جا که آزادی اساس همه ارزش‌ها است، آزادی همگان باید به منزله ارزش راهنما در نظر گرفته شود. سارتر در این دوره امکان عشق اصیل را که آزادی معشوق را محترم می‌شمارد، می‌پذیرد و در نهایت می‌کوشد نشان دهد که هیچ‌کس نمی‌تواند کاملاً آزاد باشد مگر این که همگان

آزاد باشند. افزون بر این، سارتر اعتراف می‌کند که تحولات عمیق اجتماعی لازم است تا بسیاری از مردم فرصتی برای تن در دادن به انتقال به اصالت و درستی پیدا کنند. به علاوه، وی بسیاری از تناقض‌های اخلاق را برملا می‌کند، مثل این که، اشخاصِ اخلاقاً سخت‌گیر، اغلب مستبدترین آدم‌هایند.

در مرحله بعدی [از تحولات فکری سارتر] با کتاب **نقد عقل جدلی** (۱۹۶۰)، جایگاه آزادی از قلمرو خودآگاهی به قلمرو عمل منتقل شد. عمل هرچند هنوز هم از اوضاع و احوال مفروض فراتر بود، اما اینک به لحاظ درونی، از رهگذر آن اوضاع و احوال شکل می‌گرفت و تنوع اجتماعی و شرایط مادی در تحقق آن نقش داشت. بدین ترتیب، سارتر به درک بهتری از ارزش و اهمیت اوضاع و احوال دست یافته است. و این درک، حالتی است که در آن اوضاع و احوال، مقتضیات خود را شکل می‌دهند و ثبات و ماندگاری خویش را به همراه می‌آورند. این ماندگاری، از برنامه‌های گروه‌های اجتماعی کنونی به دست می‌آید، یعنی از ذخایر و تکنولوژی‌ای که میراث نسل‌های پیشین است و از کمیابی و نیاز. بنابراین، سارتر اعتراف می‌کند که تاریخ به همان مقدار سازنده افراد است که افراد تاریخ را می‌سازند. افزون بر این، سارتر می‌پذیرد که شناخت متقابل و انتقال از خود بیگانگی اجتماعی به آزادی اجتماعی از رهگذر عمل جمعی امکان‌پذیر است. هرچند این شناخت بر زمینه‌ای از ترس پدید می‌آید و عمل جمعی نوعاً ساختارهای اجتماعی‌ای را تولید می‌کند که آزادی خودجوش را ـ که یک گروه اساساً از رهگذر در پیش‌گرفتن عمل جمعی کشف کرده است ـ تضعیف می‌کند. بنابراین، آزادی به مقوله‌ای اجتماعی بدل می‌شود، اما پاره‌ای تناقض‌ها که آزادی به واسطه آن‌ها خود را از میان می‌برد نیز روشن می‌شود. آرمان سارتر به عمل جمعی بدل می‌شود که در آن هر یک از اعضا هدف و وسیله دیگران است، در نظر دیگران محترم است و آزادی دیگران را صرفاً تا آن جا محدود می‌کند که دیگران آزادی وی را. سرانجام سارتر آرزو می‌کند که ای کاش زمانی بیاید که خود تاریخ به دست همهٔ انسان‌ها که به صورت یک گروه عمل می‌کنند، ساخته شود.

سیمون دوبوار[1] (۱۹۰۸ ـ ۱۹۸۶)؛ دوبوار در قالب مقولات سارتر می‌اندیشید، هر

1- Simon de Beauvoir.

چند که آن‌ها را دگرگون کرده و آشکارا از نتایج بسیاری که بعدها مورد پذیرش سارتر واقع شد، دفاع می‌کرد. مهم‌ترین رساله او در اخلاق، رساله ***اخلاق ناهمخوانی***[1] (۱۹۴۷) است که تطبیق عملی مهم آن در کتاب **جنس دوم** (۱۹۴۹) به انجام رسید و این همان کتابی است که نهضت آزادی و تساوی حقوق زنان را در جهان غرب برانگیخته است. اختلاف اساسی وی با سارتر درباره تأکید اولیه او بر امکان شناخت متقابل اشخاص آزاد است که به استقلال شریک (طرف مقابل) احترام گذارده، آن را تسهیل می‌کنند. (بنابراین سیمون دوبوار در کنار هگل و در قطب مخالف سارتر اولیه قرار می‌گیرد.) این دیدگاه به آرمان مشترک و نیز الگوی روابط زن و مرد بدل می‌شود وی ادعا می‌کند که این واسطهٔ متقابل مقتضی برابری حقوقی، اجتماعی و اقتصادی [زن و مرد] است و این برابری به نوبه خود مستلزم دگرگونی همه جانبه نهاد خانواده، تربیت کودک آموزش و پرورش و اشتغال است، افزون بر این، وی استدلال می‌کند که برنامه‌های شخصی فرد، خواستار حمایت و تأیید دیگران است تا در گذر زمان ماندگار شود، هم در زمانی که خود شخص برای تحقق بخشیدن به آن‌ها می‌کوشد و هم پس از مرگ او. بدین ترتیب دوبوار وابستگی شدیدتری را بین اشخاص ادعا می‌کند، نقش موثر دیگران را در دست‌یابی به اصالت و درستی می‌بیند و اهمیت تلاش برای آزادی دیگران را پیش شرط آزادی خود شخص تلقی می‌کند.

دوبوار هم‌چنین در شرح و تفسیر شیوه‌های گریز از آزادی آدمیان و در تشخیص فراز و نشیب‌های ناشی از ظلم و ستم بین افراد و نیز در بر ملا کردن شیوه‌هایی که اغلب، مظلومان با همدستی برای غلبه خود در پیش می‌گیرند، حساسیت زیادی از خود نشان می‌دهد. وی اثبات می‌کند که زنان با «سرشت» ومنزلت انسانی آفریده شده‌اند، نه این که این سرشت و منزلت به لحاظ زیستی مقدر شده باشد. وی هم‌چنین استدلال می‌کند که اصالت خالص اقتضا می‌کند که انسان همواره به برنامه‌های خود پای‌بند بوده و به پرسش دائمی از اثر بخشی و تناسب وسایلی که برای نیل به اهداف خود به کار می‌برد و نیز به مقایسه ارزش‌های مطلوب و ارزش‌های محقق، تمایل داشته باشد.

میشل فوکو[2] (۱۹۲۶ ـ ۱۹۸۴)؛ فوکو برای تحلیل شکل‌های ممکن دگرگونی شخص، چشم‌اندازی کلی پیشنهاد می‌کند و به منظور نیل به غایت زندگی شخصی دورنمایی از

1- The Ethics Of Ambiguity.

2- Michel Foucalt.

آرمانی مثبت را ترسیم می‌کند که نمایانگر رابطه‌ای انتقادی نسبت به وضع موجود است. نخستین کانون توجه فوکو، اعمال، رفتار، قواعد و نهادهایی بود که شکل دهنده و تعیین کنندهٔ آن اعمال و رفتار بود. وی نشان داد که معرفت و انسانیت، فاقد ذات هستند ـ در زمینه‌های متفاوت شکل‌های کاملاً مختلفی می‌یابند ـ و ادعا کرد که تغییرات و تبدلات در میان این شکل‌ها از انگیزه‌های عقلانی نشأت نمی‌گیرد. علاوه بر این، وی ادعا می‌کند که قدرت [سیاسی]، شکل زندگی مردم را پدید می‌آورد، نه این که صرفاً از اعمال خاصی جلوگیری می‌کند. وی افراد انسان را همچون آلت دستی در شبکه‌های معرفت، عادت و قدرت تصویر می‌کند.

فوکو این مضمون را شرح و بسط داد که افراد انسان از رهگذر روش‌های تسلط بر نفس، که نظر وی قلمرو اخلاق است، خویشتن را کنترل و محدود می‌کنند. فوکو این قلمرو را از قلمرو اصول یا حقوق که سامان بخش «آن چه می‌توان کرد» و «آن چه نمی‌توان کرد» است، جدا می‌کند. شکل‌های پیوند باخود و دگرگونی شخص ممکن است تغییر کند، حتی اگر قوانین یا معیارها ثابت بمانند. وی ابعاد چهارگانه‌ای را بیان می‌کند که به کمک آن‌ها شکل‌های تسلط بر نفس را طبقه‌بندی می‌کند. ذوات اخلاقی (یعنی آن چه انسان‌ها برای دگرگونی خویش انجام می‌دهند، مانند دگرگونی امیال، لذت‌ها و خیالات)؛ شکل انقیاد و فرمانبرداری (شیوه‌ای که شخص با قواعد و شکل مشروعیت آن‌ها پیوند می‌خورد (مانند آداب و رسوم، قانون الهی و سرمشق اخلاقی)؛ شکل‌های پرورش (تمرین‌هایی که شخص از رهگذر آن‌ها برخود تأثیر می‌نهد، همچون کفّ نفس، کشف معمای هستی خود و اعتراف)؛ و غایت (هدف نهایی تسلط بر نفس، مانند تزکیه نفس، آرامش خیال و وارستگی). فوکو انواع عادات و اخلاقیات [مقبول در] یونان، رم، قلمرو مسیحیت و دوران معاصر را با این مقولات تحلیل می‌کند.

وی، فراتر از این کار تحلیلی، کل کار خود را واکنشی اخلاقی به دوران معاصر می‌بیند که اولین گام به سوی کمال و پختگی است. این پختگی رابطه‌ای انتقادی با وضع موجود و رابطه‌ای تجربی با آینده را دربردارد. وی با تحلیل ساختارهای علم و قدرت که تعیین کننده وضع موجودند، نکات خاصی را خاطرنشان می‌کند [مانند این که] آن محدودیت‌ها ممکن است مورد اعتراض قرار بگیرد، روابط قدرت ممکن است وارونه شود و اقتدارگرایی ممکن است ریشه‌کن شود. هرچند فوکو منتقد مفهوم آزادی است،

اما با استفاده از تحلیل عادت‌ها و اخلاقیات تاریخی شیوه تازه‌ای پیشنهاد می‌کند که خلاقیت افراد را به گونه‌ای پرورش دهد که آنان را با خویشتن پیوند دهد. وی تبارشناسی نیچه‌ای را به خوبی درک می‌کند و از نو تعریف می‌نماید و در عین حال، خلاقیت مورد نظر نیچه را ذیل عنوان رابطه شخص با خود و عصر خود می‌گنجاند و تعریفی تازه از آن به دست می‌دهد. فوکو می‌گوید: دگرگونی شخص نمی‌تواند از نقادی وضع موجود و دگرگونی جامعهٔ او مستقل باشد.

غنابخشیدن به سنت فکری مارکسیسم

یکی از اعتراضات مارکسیسم، چالش اخلاقی آن با سرمایه‌داری و تأثیر آن بر طبیعت، جامعه، فرهنگ و انسان بود، هرچند تردیدهایی هست که آیا مارکسیسم می‌تواند این چالش اخلاقی را توجیه کند یا نه. مارکسیسم قرن بیستمی، رهیافت‌های گونه‌گونی به اخلاق پدید آورده است.

دست‌کم سه گونه طرح و برنامه اخلاقی هست که مارکسیسم ممکن است در پیش گیرد. یک طرح عبارت است از بررسی کارکرد نظام‌های اخلاقی در رابطه با الگوهای تاریخی تولید، از جمله الگوی تولید کنونی. این برنامه ممکن است به بررسی چگونگی پدید آمدن ایدئولوژی‌های هنجاری در شکل‌های نوین سرمایه‌داری گسترش یابد. در این طرح، سیستم‌های اخلاقی، همچون بخشی از روبناهایی تلقی می‌شوند که نسبت به زیربنای اقتصادی فرعی‌اند. رابطهٔ کارکردی با این زیربنا در دوران‌های مختلف ممکن است تغییر کند و نقش نظام‌های اخلاقی در تشدید تعارض‌ها مورد اختلاف [متفکران مارکسیست] است. فی‌المثل گرامسکی (۱۸۹۱ ـ ۱۹۷۳) می‌گوید: اصول اخلاقی در آفرینش ایدئولوژی مسلط که بر الگوی رایج تولید مشروعیت می‌بخشد، نقش مهمی بازی می‌کنند و از این‌رو چالش‌های اخلاقی با چنین ایدئولوژی‌ای به لحاظ سیاسی به همان مقدار ممکن است مؤثر باشد که چالش‌های اقتصادی با آن. این رهیافت، عموماً اصول اخلاقی را بخشی از الگوی ادواری تولید تلقی می‌کند. پاره‌ای از متفکران مارکسیست، مانند آلتوسر[1]، نمی‌پذیرد که این [نظام‌های اخلاقی] خود بتوانند شأن و منزلت هنجاری معتبرتری داشته باشند.

1- Althusser.

سایر مارکسیست‌ها، نه تنها در پی بیان نقاط ضعف اخلاقی و فلسفه اخلاقی سرمایه‌داری (یعنی شکل رایج تولید) هستند، بلکه علاوه بر آن درصدد توجیه این نقاط ضعف در معنای گسترده‌تری می‌باشند. این رهیافت از این استدلال فراتر می‌رود که تأثیرات نظام سرمایه‌داری از رهگذر اصول اخلاقی حاصل از آن، محکوم و مردود است. (این هدف دوم از سوی مکتب فرانکفورت تعقیب می‌شود). گروهی از متفکران مارکسیست ادعا می‌کند که مارکس در اوایل در صدد بوده که از طریق توسل به سرشت انسان و تحلیل شیوه‌هایی که سرمایه‌داری به کمک آن‌ها موجب از خود بیگانگی انسان‌ها از این سرشت می‌شود، نقطه ضعف‌های سرمایه‌داری را تحلیل و تعیین کند. برای پروراندن این رهیافت تلاش‌های متنوعی از سوی امثال آدام اسکاف[1] و شاید جورج لوکاس[2] (۱۸۸۵ - ۱۹۷۱) صورت گرفته است.

و سرانجام، پاره‌ای از مارکسیست‌ها اصول اخلاقی ویژه‌ای را پیشنهاد و توجیه کرده‌اند که در نظم نوین تولید به کار می‌آید؛ اینان مسائل هنجاری را که به روابط افراد و تجدید بنای حیات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مربوط است، مورد بررسی قرار داده‌اند. «مارکسیسم انسان‌گرایانه» فیلسوفان اروپای شرقی، مانند میخایل مارکوویک و گاجو پتریک نمونه‌ای از چنین کوششی است مثال دیگر هابر ماس است.

یورگن هابرماس[3] اخلاق اجتماعی هابر ماس، ویژگی‌های اخلاق کانت را در مارکسیسم می‌پروراند. وی همچون کانت، بحث خود را به موضوع رفتار درست محدود می‌کند، اعتبار اوامر هنجاری را اثبات می‌کند و عقل عملی را از عقل نظری جدا می‌کند. هابرماس [در فلسفه اخلاق]، شناخت گرا است، زیرا به اعتقاد وی دستورات [اخلاقی] قابل توجیه عقلی‌اند؛ و نیز صورت گرا است، زیرا مشخص نمی‌کند که چه معیارهایی قابل توجیه هستند، بلکه صرفاً شیوه‌ای برای تعیین آن‌ها ارائه می‌دهد. شیوه پیشنهادی او مبتنی بر دو مفهوم است (که جایگزین امر مطلق کانت می‌شوند). معیارها به شرطی معتبرند که رضایت خاطر همه کسانی را که در ارتباط متقابل عملی غیراجباری (اختیاری) تأثیر می‌پذیرند، جلب می‌کنند و نتایج سودمند مراعات آن‌ها از سوی عموم

1- Adam Schaff.
2- Georg Lukacs.
3- Jurgen Habermas.

برای همگان پذیرفتنی باشد. بدین ترتیب، فرایند اعتبار بخشیدن [به معیارهای اخلاقی] اساساً فرایندی اجتماعی است و انجام آن به وسیلهٔ شخص واحد و در انزوا امکان‌پذیر نیست. هابرماس معتقد است که این اصول، پیش فرض بسیاری از استدلال‌های [عقل] عملی‌اند و می‌گوید: شرکت جستن در مباحثه‌ای واقعی، آزاد و برابر و بدون تحمیل و اجبار، کلید دست‌یابی به دیدگاه اخلاقی است. مشارکت واقعی اقتضا می‌کند که هر یک از شرکت‌کنندگان (در بحث) از رهگذر درک و ارزیابی مبهم دیگران در استدلال و پاسخ‌گویی به نقدهای آنان، چشم‌اندازی از دیدگاه‌های آنان به دست آورد.

هابرماس بر این باور است که اخلاق اجتماعی هم از حقوق و هویت افراد محافظت می‌کند و هم به منافع عمومی و به رسمیت شناخته شده از سوی همگان، دست می‌یابد. هگل درصدد بود تقابل سنتی میان فرد و جامعه را از میان بردارد و هابرماس به گمان خود به هدف هگل جامهٔ عمل پوشانده است. زیرا فرایند ارتباط، افراد را به ساحتی ورای چشم‌اندازهای خصوصی و شخصی آنان می‌کشاند، عزت و احترام و شأن و منزلت مساوی آنان را تضمین می‌کند و به لحاظ اجتماعی از شخصیت افراد در روند دست‌یابی به توافق [با دیگران] حمایت می‌کند. هر کس باید نسبت به دیگران حساس باشد تا بر سر معیارهای مشخصی [با آنان] به توافق دست یابد و چنین راه‌حل‌هایی منافع واقعی عموم را در پی خواهد داشت. هابرماس به سود هیچ معیار ذاتی استدلال نمی‌کند و این امر را به جوامعی که درگیر ارتباط عملی‌اند، واگذار می‌کند. اما نظامی اجتماعی (مانند نظام کنونی سرمایه‌داری) تا آن جا که از پرداختن به پیش‌فرض‌های ارتباط (مانند گرسنگی عام، فقدان تعلیم و تربیت و اشتغال یا اعمال فشار) جلوگیری می‌کند، مورد سرزنش هابرماس است. افزون بر این وی تلاش می‌کند انواع نهادهای عمومی را که برای دست‌یابی به این نوع ارتباط ضروری‌اند، شناسایی کند.

پاسخ‌های اخلاقی به بحران‌های قرن بیستم

قرن بیستم گرفتار دو جنگ جهانی بود که کشتار جمعی شهروندان بی‌پناه را در پی داشت و دولت‌های بی‌رحم و خودکامه‌ای که با ابزار ترس و شکنجه حکومت می‌کردند. تفکر اخلاقی گروه دیگری از اندیشمندان در واکنش به این واقعیات بهتر قابل درک است. اینان

تلاش می‌کردند برای عمل سیاسی محدودیت‌های اخلاقی مقرر کنند و کم‌ترین شرایط انسانیت را که نباید زیر پا نهاد، تعیین کنند. اینان به شیوهٔ استفاده از اغراض سیاسی برای توجیه اعمال وحشتناک و آزار دهنده، اعتراض می‌کردند.

سیمون ویل[1] (۱۹۰۱ ـ ۱۹۴۳)؛ از نظر ویل، الزامات اخلاقی بر حقوق تقدم دارند و انسان‌ها نسبت به یکدیگر الزامات (وظایف) یکسانی دارند. هر شخص مقدس است و شایسته احترام. والاترین ارزش‌های اخلاقی مانند معرفت، کمال و زیبایی، غیرشخصی‌اند، مسؤولیت شخصی متوجه این بُعد غیرشخصی است و الزام او ناظر به محافظت از استعداد دیگران برای زیستن بر طبق این بُعد غیرشخصی [از روح آدمی] است. این الزام در درجه اول متضمن خودداری از آسیب دیگران و تسکین درد و رنج آنان است. بنابراین الزامات اخلاقی جایگزین اغراض سیاسی می‌شوند و کلّ قلمرو سیاست را محدود می‌کنند. در کتاب *نیاز به ریشه‌ها* (نگارش ۱۹۴۳ و چاپ ۱۹۴۹) وی کم‌ترین نیازهای انسان را، که باید مراعات شود، بر می‌شمارد: این نیازها عبارتند از مسکن، فردیت، آسایش، نظم، قوانین معقول، مسؤولیت، حرمت و احترام و دل‌بستگی غیرشخصی که وی آن را عشق می‌نامد. اما بخش اعظم زندگی جدید چنان سامان یافته که این نیازها را نقش برآب می‌کند، به ویژه کارخانه‌های مدرن و رسانه‌های جمعی. وی به لحاظ اجتماعی در پی احیای ارتباطات محلی است که زاینده احساس ریشه داشتن هستند، یعنی برقراری رابطه‌ای زنده با اطرافیان، همکاری و تعاون (تشریک مساعی) در انجمن‌های محلی و بهبود و بازیابی نهاد خانواده. وی می‌کوشد نهادهای اجتماعی‌ای را که چنین زندگی را امکان‌پذیر می‌سازند، شناسایی کند.

آلبر کامو[2] (۱۹۱۳ ـ ۱۹۶۰)؛ کامو در کتاب اسطوره سیسیفوس (۱۹۴۲) نوعی اخلاق ناظر به تحول شخصی را پیشنهاد می‌کند که ناسازگاری جست و جوی انسان برای معنادار کردن زندگی را با یکنواختی عالم ـ و به اصطلاح پوچی آن ـ به عنوان نقطه عزیمت خویش برمی‌گزینند. وی این سؤال را پیش می‌کشد که آیا خودکشی تنها واکنش معقول و موجه به پوچی است؟ کامو خودکشی را نفی می‌کند و به ارزش‌مندی مقاومت قهرمانانه در برابر آن استدلال می‌کند. رد تکیه‌گاه و پشتیبان‌های غیرتجربی و ماورایی و پذیرش واقعیت مرگ، سایر بخش‌های برداشت اوّلیه او از اصالت و درستی را تشکیل

1- Simon Weill.

2- Albert Camus.

می‌دهند که بر اساس آن شخص اجازه می‌یابد که بدون ترس و واهمه خود را وقف زندگی این جهانی خود کرده و تجربیات گونه‌گون خود را پی‌گیری کند.

کامو، بعدها در کتاب **شورشی** (۱۹۵۱) بیش‌تر به بی‌عدالتی انسان می‌پردازد تا جهان. انسان‌های هم‌روزگار ما به خاطر ایدئولوژی‌های سیاسی، به خیال راحت همنوعان خود را به قتل می‌رسانند. وی با تحقیق در منابع نظریه خویش برای مبارزه با این ایدئولوژی‌ها دو برهان عمده طرح می‌کند. وی نشان می‌دهد که زندگی (حتی با فرض پوچ بودن آن) بهتر از مرگ است و بنابراین ارزشمند است و این ارزش مقاومت قهرمانانه [در برابر وسوسه خودکشی] را امکان‌پذیر می‌سازد. اما بر این اساس زندگی همگان ارزشمند است و قتل باید کنار نهاده شود. ثانیاً، نظر به این که سرکشی و یاغی‌گری به این دلیل رخ می‌دهد که کم‌ترین مقدار شرم و حیا زیر پا نهاده می‌شود، شخص موظف است این مقدار از شرم و حیا را نسبت به هر کسی حفظ کند. بدین‌ترتیب شورش مستلزم گسیختن رشتهٔ وحدت است. انقلابیِ راستین در پی این است که بدون گرفتار شدن در [دام] سرافکندگی بر خفت و خواری غلبه کند، اما این وحدت تنها از رهگذر جامعه [و ارتباط با دیگران] قابل تحقق است و خشونت اساس جامعه را متزلزل می‌کند. کامو قربانی کردن انسان‌های موجود برای دست‌یابی به نجات اخروی یا مدینه فاضله را رد می‌کند و نشان می‌دهد که بیش‌ترینِ جرایم سیاسی از رهگذر تمسک به خیرهای آینده توجیه می‌شوند. انقلاب اصیل و حق، نفی‌کنندهٔ بردگی، دروغ‌گویی و قَتل و کشتار است. بنابراین، انقلاب، پدیدآورندهٔ نظام اخلاقی است که عبارت است از جست و جوی ارزش‌های نسبی‌ای که بدون لفاظی، ریا و مغرور شدن به خود، بی‌عدالتی‌های کوچک را اصلاح می‌کند. تنها تقاضای معقول و موجه این است که به بهترین وجه ممکن رنج آدمیان را تسکین بخشیم. این «احساس تعهد متواضعانه به تسکین آلام» موجود در رمّان کامو به نام **طاعون** (۱۹۴۷) در نقش دکتر ریوکس به بهترین شکل ممکن به تصویر کشیده شده است.

تلاش این فیلسوفان برای پرورش نوع جدیدی از نظریه‌های اخلاقی و غنا بخشیدن به سنت‌های موجود در تفکر اخلاقی اروپا و فراهم آوردن پاسخ‌های جدّی به شرور بسیار فجیع، نمایانگر سهم مهمّ آنان در تاریخ فلسفه اخلاق است. قرائت و بازشناسی آن‌ها برای هر کسی که جویای سهم در نظریه اخلاقی است، مفید است.

Bibliography

Bubner, Rudiger. *Modern German Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement.* Martinus Nijhoff, 1960.

Books and articles consulted for the preparation of this article include:

Chisholm, Roderick. *Brentano and Intrinsic Value.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Coles, Robert. *Simone Weil: A Modern Pilgrimage.* Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1987.

Flynn, Thomas. *Sartre and Marxist Humanism.* Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Kruks, Sonia. *Situation and Human Existence.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Schacht, Richard. "Marxism, Normative Theory, and Alienation." In Lawrence Grossberg and Cary Nelson, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture.* Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1988.

Sprintzen, David. *Camus: A Critical Examination.* Philadelphia: Temple University Press, 1988.

Winch, Peter. *The Just Balance.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

۱۳

فلسفه اخلاق انگلیسی ـ آمریکایی قرن بیستم

نویسنده: آلن دوناگن   مترجم: قاسم فنایی

هرچند جریان‌های اصلی اخلاق انتهای قرن نوزدهم، یعنی هگل مشربی، سودگرایی و تکامل‌گرایی، در قرن بیستم استمرار یافتند. اما فقط سودگرایی، قدرت فزاینده‌ای داشت. اخلاق هگلی اندک‌اندک از ساحت بحث و بررسی [فیلسوفان]کنار نهاده شد، تا آن جا که بعدها در قرن بیستم به صورت اخلاق «اشتراکی» درآمد. و هرچند انواع انگیزه‌های به اصطلاح ریشه‌ای انسان، از خشونت فرقه‌ای گرفته تا دیگری‌گروی فردی، در زمان‌های مختلف، علناً از رهگذر انتخاب طبیعی زیستی توجیه می‌شد، اما زیست‌شناسان این دلایل را به سبب مشکوک بودنشان از نظر علمی و فیلسوفان به خاطر خشک و بی‌روح بودنشان از نظر اخلاقی نادیده می‌گرفتند. البته هیچ یک از این تحقیقات مانند تحقیقات خود چارلز داروین فنی و تخصصی نبود.

در خلال ربع اول این قرن، فیلسوفان دانشگاهی به تدریج از بررسی مسائل «هنجاری» در باب این که چه کاری صواب است، به مثابهٔ بحثی جدی دست برداشتند و بیش از پیش به مسائل «مابعدالطبیعی» در باب سرشت اخلاق عطف توجه نمودند. نخستین اثر جی. ای. مور[1] (۱۸۷۳ ـ ۱۹۵۸) راه را بر [چنین بحثهایی]گشود. او در کتاب *مبانی اخلاق* (۱۹۰۳) سه آموزهٔ استاد خویش، هنری سیجویک[2] (۱۸۳۸ ـ ۱۹۰۰) را مورد تأکید قرار داد:

الف) فلسفه اخلاق از رهگذر موضوع خویش یعنی امور مربوط به خوبی، از دیگر علوم جدا می‌شود؛

ب) واقعیاتی که خوبند عمدتاً اموری وجدانی‌اند؛

ج) وصف خوبی که واقعیات خوب به وسیله آن از واقعیات خنثی یا بد جدا می‌شوند، به هیچ وصف دیگری قابل تحویل نیست و بنابراین، این وصف، غیر قابل

1- G. E. Moor.   2- Henry Sidgwick.

تعریف است.

یکسان انگاشتن خوبی با هر وصف دیگری، «مغالطه طبیعت‌گرایان» است که از جمله روشنترین نمونه‌های آن یکسان انگاشتن خوبی با لذّت از سوی جی. اس. میل[1] (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) است. مور در این موضوع با سیجویک موافق است که خوبیِ یک شیء عارض اوصاف دیگر آن می‌شود و هیچ امر وجدانی بدون این که تا حدی واجد لذت باشد خوب نیست، اما نتیجه‌گیری سیجویک را که همه چیزهای خوب لذت آورند، به این دلیل نمی‌پذیرد که این نتیجه اصلی را که وی «اصل وحدت ارگانیک» می‌نامد، نقض می‌کند. خوبی یک موضوع مرکب حاصل جمع خوبی‌های عارض شده بر اوصاف اجزای آن نیست گرچه هیچ حالت وجدانی‌ای نمی‌تواند خوب باشد، مگر این که لذت بخش باشد، اما خوبی آن معادل لذت‌بخش بودن آن نیست.

اخلاق هنجاری مور از نظریه‌ای عمدتاً نتیجه‌گرایانه در باب فعل صواب و نظریه‌ای مستقل در باب خوبی‌های بزرگ ترکیب شده است. وی عمل اخلاقاً درست را به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که جی. ام. آنسکوب[2] آن را «نتیجه‌گرایی» نامیده است: یعنی عملی که کل نتایج آن دست کم به مقدار نتایج هر عمل دیگری، که به جای آن می‌توان انجام داد، خوب باشد. مور اعتراف می‌کند که خوبی نسبی بسیاری از افعال قابل شناختن نیست. زیرا کل نتایج آن‌ها و به طریق اولی، خوبی آن نتایج قابل درک نیست. اما استدلال می‌کند که نتایج حفظ جامعه متمدن بهتر است از نتایج عدم حفظ آن است. هر یک از اعضای چنین جامعه‌ای عمدتاً از اصول صواب و خطایی پیروی می‌کند که عموماً در آن جامعه به رسمیّت شناخته شده است پاره‌ای از قواعد نظام [اخلاقی] این جامعه چنانند که اگر عموماً مراعات نشوند، تضعیف خواهند شد و باقی آن‌ها چنانند که اساساً هر جامعه‌ای برای مراعات آن‌ها وضعیت بهتری خواهد یافت. هر قاعده صواب و خطایی که به یکی از این دو راه قابل توجیه نباشد، نباید از سوی افراد جامعه‌ای که آن را پذیرفته است، معتبر و الزام‌آور قلمداد شود؛ بلکه اینان باید در اوضاع و احوالی که این قاعده بر آن‌ها تطبیق می‌شود، از میان کارهایی که مقدور آن‌ها است، کاری را برگزینند که هیچ کار دیگری نتایج احتمالی بهتر از آن نداشته باشد.

مور با اطمینان از این که هیچ انسان بالغ و طبیعی‌ای نمی‌تواند از طریق بحث و

1- S. Mill

2- G. E. M. Anscombe.

استدلال تشخیص دهد که از دو مورد مشخصی که درباره آن‌ها به تأمل و تعمق می‌پردازد، کدام یک بهتر از دیگری است (و چنین شناخت‌هایی را «شهودی» می‌نامد)، نتیجه می‌گیرد که اختلاف مردم دربارهٔ خوبی نسبی چنین مواردی صرفاً بدین جهت است که آنان را از این که آن دو مورد را به روشنی مشخص کرده و جدای از یکدیگر بررسی کنند، غفلت می‌ورزند. از این رو سیجویک لذت را به جای بزرگ‌ترین خوبی اشتباه گرفته است، زیرا آن را جدای از آن چه این لذت در آن نهفته است [یعنی امر لذت‌بخش] لحاظ نکرده است. همه خوبی‌های بزرگ مرکبند و به دو گروه تحویل مـی‌شوند. درک و احساس زیبایی (مقوله ای که درک عقلانی را در برمی‌گیرد) و دل‌بستگی و توجه به انسان‌های خوب و زیبا. این تحول معرفت‌شناسی اخلاق سیجویک که به مرور زمان به «شهودگرایی» مشهور شد، در آغاز از سوی برتراند راسل (۱۸۷۲ ـ ۱۹۷۰) و اکثریت اعضای حلقهٔ بیرون کمبریج، از جمله جی. ام. کنیز[1] (۱۸۸۳ ـ ۱۹۴۹)، لیانستراچی[2] (۱۸۸۰ ـ ۱۹۳۲) و ویرجینیاولف[3] (۱۸۸۲ ـ ۱۹۴۱) با آغوش باز پذیرفته شد. فیلسوفان مخالف هگل در آکسفورد دیدگاه مور دربارهٔ قلمرو شهود اخلاقی را رد کردند اچ. ای. پریکارد[4] (۱۸۷۱ ـ ۱۹۴۷) در سال ۱۹۱۲ مدعی شد که ارجاع درستی اخلاقی یک فعل به خوبی نسبی نتایج آن خطا است. و مور به همین دلیل در تشخیص وصف اساسی که مشغله فلسفهٔ اخلاق بررسی آن است، یعنی درستی اخلاقی، به خطا رفته است. به قول کانت خوب بودن از نظر اخلاقی یعنی این که کسی باشیم که میل دارد رفتارش درست باشد. وصفی که قابل شهود است، این نیست که از دو حالتِ وجدانی که به روشنی تصور می‌شوند، کدام یک بهتر است؛ بلکه برعکس، این است که در هر موقعیتی که به روشنی درک می‌شود، چه کاری ـ به فرض آنکه اساساً کار درست وجود داشته باشد ـ درست است، یعنی چه کاری اخلاقاً از ما خواسته می‌شود. پریکارد حتی تصریح می‌کند که تنها کسانی که از تربیت خوبی بهره‌مند نیستند، در شناخت کار درست و نادرست، نیازمند استدلالند؛ ادعای نامعقولی که کاملاً از سوی دی. راس[5] (۱۸۷۷ ـ ۱۹۷۱)

1- J. M. Keynes.

2- Lyhon Strachey.

3- Vrigina Wolf.

4- H. A. Prichard.

5- W. D. Ross.

و سی. دی. براد[1] (۱۸۸۷ ـ ۱۹۷۱) نادیده گرفته شد. این دو تن هر یک جداگانه روایت‌های در اصل مشابهی از شهودگرایی اخلاقی به دست دادند که اندک اندک متعارف و معمول گردید.

شهودگرایی مقبول و متعارف، ترکیبی از دیدگاه‌های مور و پریکارد بود. این نظریه از مور می‌پذیرفت که امور واقع به خودی خود می‌توانند بهتر یا بدتر باشند. و اگر دو مورد از چنین واقعیاتی به روشنی تصور شوند، انسان‌ها با اطمینان می‌توانند شهود کنند که کدام یک از آن دو بهتر است، به شرط این که یکی از آن دو، واقعاً بهتر باشد. این نظریه از پریکارد می‌پذیرفت که اوصافی غیر از داشتن نتایج خوب‌تر از شقوق بدیل اعمال هست که می‌تواند قابلیت شهود درستی یک عمل را در آن پدید آورد. (مانند وفای به عهد و دوری از دروغ)، [درحالی که] بدیل‌های فاقد این اوصاف، چنین وصفی را هم ندارند. اما راس و براد، برخلاف پریکارد، بر این نکته تأکید می‌ورزند که همه آن چه از چنین قابلیتی نتیجه می‌شود، این است که آن عمل در نگاه نخستین درست است و بدیل‌های آن در نگاه نخستین نادرستند. راس و براد در این نکته با مور موافقند که افعالی که نتایج بهتری از بدیل‌های خود دارند، قابلیت دارند که درستی‌شان به شهود درک شود. بنابراین، در برخی موقعیت‌ها عاملان [اخلاقی] باید میان شقوقی دست به انتخاب بزنند که هر یک از آن‌ها در نگاه نخستین درست هستند. فی‌المثل، دروغ گفتن در مورد خاصی از هر شق دیگری نتایج بهتری دارد؛ ممکن است دروغ گویی در مورد خاصی، وفای به عهد باشد و سکوت، دوری از دروغ‌گویی. حال کدام یک از این شقوق بدون مناقشه درستند؟ آن که در نگاه نخستین، با بیش‌ترین مقدار از وصف درستی همراه است. راس و براد هر دو می‌پذیرند که در عین این که آدمیان استعداد اندازه‌گیری کمیّت درستی در نگاه نخستین را دارند، این استعداد کم‌تر از استعداد شهودی برای تشخیص این وصف در زمان حاضر قابل اطمینان است.

دیدگاه راس درباره ساختار تفکر اخلاقی، روز به روز اخلاقیون دانشگاهی را بیش‌تر مجذوب خود می‌کرد. یعنی این دیدگاه: بیش‌تر معضلات اخلاقی از تعارض بین دعاوی ناب و خالص اخلاقی نشأت می‌گیرد، نه از ناسازگاری وظایف اخلاقی یا منافع و علایق

1- C. D. Broad.

غیر اخلاقی که با قیافه‌ای حق به جانب خود را به صورت وظایف اخلاقی می‌نمایاند. این دیدگاه بذر این تصور شایع کنونی است که تعارض اصول اخلاقی، حل ناشدنی است. اما بسیاری از جانشینان راس، از [دیدگاه‌های] استفان تولین[1] در کتاب **بررسی منزلت عقل در اخلاق** (۱۹۴۹) در رد معرفت‌شناسی شهودگرایانه مور پیروی کردند که مورد پذیرش راس بود و تعارض‌های اخلاقی را بین دلایل معتبر اما غیر قاطع اخلاقی می‌دانست نه بین وظایف در نگاه نخست. استدلال اخلاقی در تحلیل تولین عبارت است از ارزیابی عینی دلایل معتبر، به جای ارزیابی وظایف در نگاه نخست؛ با این همه، تحلیل او از آن حیث که به یک دلیل اعتبار می‌بخشد، مجالی برای تنوعات عقلانی آرا باقی می‌گذارد، نه تنها دربارهٔ این که چه دلیل مفروضی معتبر است، بلکه هم‌چنین دربارهٔ ارزش نسبی آن دلیل. هرچند کارت بیر[2] در کتاب **دیدگاه اخلاقی** (۱۹۸۵) بسیار عمیق‌تر از تولین ویژگی‌های اعتبار یک دلیل را بررسی کرده است، اما او نیز به چنین تنوعاتی میدان می‌دهد. علی رغم محافظه‌کاری قابل ستایش راس و آزاد اندیشی معقول تولین و بیر، برداشت این سه از استدلال اخلاقی در عمل از اساس سهل‌انگارانه است: چرا که سرانجام تطبیقات آن بر وجدان فردی مبتنی می‌شود که تولین و بیر به هر تقدیر به جایزالخطا بودن آن معترفند. براد و راس، در پذیرش این که درستی یک فعل وصفی است متمایز از این وصف که آن فعل خوبی را به حداکثر می‌رساند، این سؤال را طرح نمی‌کنند که آیا خوبی و درستی اخلاقی هر دو از اوصاف حقیقی‌اند که از اوصاف طبیعی که عارض آن می‌شوند متمایزند. مور در تفکیک اوصاف غیر طبیعی در کتاب مبانی اخلاقی بر نظریه‌ای نامتعارف درباب صدق و معرفت تکیه کرده بود که اینک تا حدی فراموش شده است و به سال ۱۹۱۲ آن را به نفع روایتی از نظریه تطابق کنار نهاد. در سال ۱۹۲۲ وی تفسیر تازه‌ای از این تفکیک پیشنهاد کرد که در آن اوصاف طبیعی را با اوصافی یکسان گرفته بود که سرشت ذاتی یک شی می‌توانست از آن‌ها تشکیل شود و اوصاف غیر طبیعی را با اوصافی که عارض اوصاف طبیعی می‌شدند. وی می‌گفت اوصاف دسته اول توصیفی‌اند و اوصاف دسته دوم غیر توصیفی.

اینکه وصف افعال که آن‌ها را صواب می‌گرداند، غیر طبیعی باشد و این که، این

1- Stephen Toulmin.

2- Kurt Baier.

وصف در سرشت آن افعال هیچ سهمی نداشته باشد، از نظریاتی است که در آمریکا حامیان کم‌تری یافت تا در بریتانیا. جورج سانتایانا[1] (۱۸۶۳ ـ ۱۹۵۲) به این نظریه چنین اعتراض کرد که آن چه خوب است در رابطه با اشخاص مختلفی که برای آنان خوب است، نسبی است و مور را به جهت همدستی با «اخلاقیون اهل شعار و هیاهو» که خوبی را وصفی «واقعی» می‌انگارند و «حسن‌گیری و تکفیر» را جایگزین توجّه مؤدبانه نسبت به آن می‌کنند، استهزا می‌کند. سانتایانا، مانند معاصر بزرگ‌تر خود، جان دیویی[2] (۱۸۵۹ ـ ۱۹۵۲) این ایده را رد می‌کند که اخلاق دانشی است غیر از دانستن این که چگونه افراد و جوامع مختلف انسانی اندک اندک برای اوصاف مختلف انسانی و الگوهای رفتاری ارزش قائل شدند یا نسبت به آن‌ها ابراز تنفر کردند. این عکس‌العمل در برابر شهودگرایی که غالباً به عنوان «طبیعت گرایی» بدان اشاره می‌شود، تنها واکنش در برابر آن نبود، هرچند عملاً عمیق‌ترین و ماندگارترین واکنش از آب درآمد. وقتی که برتراند راسل، دوست و هم‌پیمان اولیه مور، با استهزای سانتایانا رو به رو شد اعتقاد خویش به اوصاف غیر طبیعی یا غیر توصیفی اخلاقی را از دست داد، هرچند باور مور را مبنی بر این که اخلاق نمی‌تواند بخشی از کاوش در طبیعت به دست انسان باشد، حفظ کرد و از این رو مانند جامعه‌شناسانی نظیر ماکس وبر[3] (۱۸۶۴ ـ ۱۹۲۵)، پیش از او، نتیجه گرفت که سؤال از خوبی و بدی و درستی و نادرستی، سؤال از واقعیات نیست و پاسخ صادق یا کاذب ندارد. بین «ارزش» و واقعیت، شکافی هست و عقل و علم تنها با سؤالاتی دربارهٔ واقعیات سروکار دارند.

طبیعت‌گرایان بزرگ آمریکایی، دیویی، آر. بی. پری[4] (پس از ۱۸۷۶ ـ ۱۹۵۷) و سی. ال. لوییس[5] هرسه می‌پذیرفتند که خوب بودن یعنی داشتن اوصاف طبیعی‌ای که در حقیقت مردم بدان‌ها دلبستگی دارند و انکار می‌کردند که دلبستگی مردم به این اوصاف طبیعی این جهت است که داشتن این اوصاف، خوب است. به تعبیر پری، اینان با اعتقاد به این که «نوع دل‌بستگی یا متعلق آن، مشخص کنندهٔ نوع ارزش است»، مشغلهٔ فلسفه اخلاق را تحقیق دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری علایق انسانی می‌دانستند و این که این

1- Gorge Santayana.
2- Johm Deweg.
3- Marx Weber.
4- R. B. Perry.
5- C. L. Lemise.

علایق در صورت عدم ابقاء چگونه باید اصلاح شوند یا به نفع سایر علایق کنار نهاده شوند. دیویی استدلال می‌کرد که علایق حقیقی مردم نمی‌تواند مشخص کند که چه نتایجی از اعمالشان به خیر و صلاح آن‌ها است. زیرا عاقلانه‌تر زیستن تنها به معنای دگرگون ساختن بیش‌تر محیط زندگی نیست، بلکه به معنای تحول بیشتر دلبستگی‌ها نیز هست. آنچه که به خیر و صلاح آنان است. ضرورتاً مطلوب و مورد میل‌شان نیست، یعنی آن چه آنان در واقع به ایجادش دلبستگی دارند. بلکه چیزی است که [واقعاً] مطلوب و پسندیده است. و آن چه مطلوب است هرگز در نهایت قابل تعیین نیست، زیرا پیوسته از رهگذر فرایند زندگی انسانی متقین می‌شود. شهودگرایان به این دیدگاه که عموماً به عنوان پراگماتیزم اخلاقی بدان اشاره می‌شود، اعتراض کرده‌اند که دیویی و سایر طبیعت‌گرایان، (هم‌چون لوییس) نمی‌توانند درباره مفهوم پسندیده و مطلوب چیزی بیش از این بگویند که این مفهوم از تغییر امیال واقعی موجودات طبیعی نشأت می‌گیرد. اما این اعتراض، دست‌کم، شامل دیویی نمی‌شود. زیرا وی این سؤال را طرح می‌کند که مفهوم پسندیده و مطلوب از چه چیزی می‌تواند نشأت بگیرد؟ و مفهوم این واژه چگونه می‌تواند ثابت و غیر قابل تغییر باشد، در حالی که برای هر کسی که زندگی فعال و با نشاطی دارد، جاذبه دارد. هم‌چون جی. اس. میل، طبیعت‌گرایان آمریکایی اطمینان دارند که چون تمایل تاریخی جامعه انسانی در حال تحول است، پس اصلاح و تعدیل مفهوم مطلوب و پسندیده نیز واقعیت دارد.

فیلسوفانی مانند راس که نمی‌پذیرفتند که مسائل ارزشی، سؤالاتی درباره واقعیت باشد، تا حدی در اثر تأثیر پوزیتویست‌های منطقی، نتیجه می‌گرفتند که جملات اظهار شده‌ای که به ظاهر بیانگر گزاره‌های صادق و کاذب اخلاقی‌اند، در حقیقت «شبه‌گزاره»هایی هستند که علی‌رغم شکل گرامری‌شان باید در ذیل جملات غیر خبری، نظیر جملات امری، خواهشی و بسیاری از عبارت‌های توجیهی طبقه‌بندی شوند. هرچند این نظریه به عنوان «نظریه اُف اُف ـ بَه بَه در اخلاق» مورد طعنه و تمسخر قرار گرفت، اما شکل‌های متفاوتی از آن با جدیت به وسیلهٔ فیلسوفان قارهٔ اروپا، هم‌چون رادولف کارنپ[1] (پس از ۱۸۹۱ ـ ۱۹۷۰) و موریس شلیک[2] (۱۸۸۲ ـ ۱۹۳۶) شرح و

1- Rodolf Carnap.

2- Moritz Schlick.

بسط یافت. وقتی ای. جی. آیر (۱۹۱۰ ـ ۱۹۸۹) در کتاب ابتکاری خود به نام **زبان، حقیقت و منطق** (۱۹۳۶) این نظریه را به دنیای انگلیسی زبان معرفی کرد، این نظریه بسیاری [از فیلسوفان] را ناخرسند کرد. و این ناخرسندی از میان نرفت مگر وقتی که سی. ال. استیونسون[1] (۱۹۰۸ ـ ۱۹۷۹) باکتاب متین خود به نام **اخلاق و زبان** (۱۹۴۴) به این نظریه ارزش و اعتبار بخشید. استیونسون جملاتی را که محمول آن‌ها «خوب» یا «درست» بود، در قالب جملاتی تحلیل کرد که متضمن «گرایش موافق» احساسی‌ای هستند که تلویحاً از مخاطب انتظار می‌رود که در آن گرایش سهیم شود. این دیدگاه به «احساس‌گرایی» مشهور شد. استیونسون خاطرنشان کرد که هر چند بسیاری از اختلاف‌های گرایشی مستقیماً فیصله‌پذیر نیست، امّا بسیاری از آن‌ها ناشی از این است که اختلاف‌کنندگان دربارهٔ واقعیات مربوط به مورد اختلاف دارند و اگر این اختلاف‌ها خاتمه یابد، آن اختلاف‌ها نیز از میان خواهد رفت. البته پاره‌ای از اختلاف‌ها، صرفاً اختلاف گرایشی است؛ چه بسا مردم دربارهٔ واقعیات مربوط به رفتار خاصی، مانند سقط جنین، توافق داشته باشند و در عین حال، برخی از آنان زنان بارداری را که سقط کردن کودکان خود را برمی‌گزینند، به عنوان کسانی تلقی کنند که از نظر اخلاقی عمل درستی را مرتکب می‌شوند و برخی دیگر به عنوان کسانی که از نظر اخلاقی عمل نادرستی را مرتکب می‌شوند. استیونسون بر این باور است که اختلاف اینان تنها از طریق تغییر رهیافت قابل حل است و نظایر و قرائن زبانیِ چنین تغییراتی، «تعریف‌های اقناعی» است؛ در مورد مثال یاد شده، تعریف دوبارهٔ «حق انتخاب» یا «کشتن انسان بی‌گناه». امّا علی‌رغم پای‌بندی به آزادی شکل‌گیری گرایش‌ها از رهگذر واقعیاتِ از پیش مقرّر، بررسی او از فرایندهای لفظی‌ای که چنین تعریف‌های دوباره‌ای از طریق آن‌ها پدید می‌آیند، این نکته را آشکار می‌سازد که وی هیچ دلیلی در دست ندارد که بر اساس آن، گرایش‌هایی را که از خطا در باب واقعیت ناشی نشده را مقبول‌تر از سایر گرایش‌ها قلمداد کند. استیونسون در تفکرات بعدی خود بیش از پیش به دیویی نزدیک می‌شود.

بسیاری از فیلسوفانی که شهودگرایی را طرد می‌کنند، در عین حال بر جدایی ارزش

1- C. L. Stevenson.

از واقعیت تأکید می‌ورزند و اعتراف می‌کنند که مردم در حالی که دربارهٔ اوضاع و احوالی توافق دارند ممکن است درباره ارزش‌گذاری افعال گوناگونی که می‌توانند در آن اوضاع و احوال انجام دهند، اختلاف داشته باشند. این فیلسوفان نمی‌توانند تا ابد از پاسخ این سؤال شانه خالی کنند که بدون شهود چگونه می‌توان تعیین کرد که این ارزش‌گذاری معقول و موجه است یا نیست. ار. ام. هیر پاسخ جالب توجهی برای این سؤال یافته است. وی برخلاف استیونسون بر این باور است که جملات اخلاقی، بیانگر گرایش‌ها یا عواطف احساسی نیست، بلکه بیانگر توصیه‌های عام است یعنی توصیه‌هایی به این که هر کس در نوع خاصی از اوضاع و احوال به شیوه‌های خاصی عمل کند. برای توصیهٔ صادقانه باید تا آن جا که ممکن است به دقت بررسی کنیم که کسانی که از گونه‌های مختلف عملی که ممکن است فاعل انجام دهد، تأثیر می‌پذیرند، تا چه حد سود می‌برند و تا چه حد متضرر می‌شوند. باید هر یک از این اعمال را از منظر آن اشخاص تجسم نموده و محاسبه کنیم که کدام یک از آن اعمال، بیش‌ترین نفع خالص و کم‌ترین ضرر خالص را پدید می‌آورند. هیر بر این باور است که توصیه‌گران عام، از نظر محاسبه تفاوت چشم‌گیری با یکدیگر ندارند، مگر این که مانند نازی‌ها به منافع و مضار یکسان ـ وقتی که افراد مختلفی را تحت تأثیر قرار می‌دهد ـ اعتبار و ارزش متفاوتی را نسبت دهند؛ مثلاً لهستانی‌ها و یهودیان از یک طرف و آلمانی‌ها از طرف دیگر. کسانی که از این طریق در ارزش‌ها دست کاری می‌کنند (ارزش‌ها را تحریف می‌کنند) متعصب و متحجرند. و محاسبات آنان می‌تواند به عنوان محاسبات نادرست، نادیده گرفته شود. امّا هیر توضیح نمی‌دهد که چرا به خود حق می‌دهد که اساساً همهٔ توصیه‌های عامی را که منافع و مصالح را به حداکثر نمی‌رسانند نادیده بگیرد.

از سال ۱۹۵۰ تا سال ۱۹۷۰، نفع‌گرایی در شکل‌های متفاوتش، نظریهٔ اخلاقیِ غالب و مسلط بود. جی. اس. میل در فصل پایانی کتاب *سودگرایی* (۱۸۶۱) ظاهراً در باب این نکته تردید دارد که آیا اصل سود (افعالی که بیش‌ترین خوبی را برای بیش‌ترین افراد پدید می‌آورند، صوابند) باید به عنوان اصلی درباره افعال فردی فهم شود (سودگرایی عمل‌نگر)، یا به مثابه اصلی در باب قواعدی که بر افعال فردی، حاکمند (سودگرایی قاعده‌نگر). بسیاری از سودگرایان مجذوب شکل قاعده‌نگر سودگرایی شده بودند،

بدان امید که دعاوی سودگرایانه را با دعاوی عدالت‌گرایانه آشتی دهند. سی. اسمارت[1] با متهم کردن آنان به طرفداری از «قاعده‌نگری» به مقابله برخاست. وی اعتراف می‌کرد که «قواعد عملی» وقتی لازم می‌شوند که محاسبه این که کدام یک از اعمال ممکن در مقایسه با سایر اعمال بیش‌ترین خوبی را در پی دارد، عملاً غیر ممکن باشد. و در عین حال استدلال می‌کرد که چنین قواعدی از اصل سود استخراج می‌شوند و چنان محاسباتی، در جایی که امکان‌پذیر است، نمی‌تواند این اصل را تحت الشعاع قرار دهد.

دیوید لیونز بین[2] «فایدهٔ پیروی» از یک قاعده (یعنی نفع همهٔ پیروی‌های عملی از آن) و بین «فایدهٔ پذیرش» آن قاعده (یعنی منافعی که از پذیرش آن قاعده ناشی می‌شوند)، از جمله نتایجی که خود، فعلی از افعال نیستند، مانند کاهش اضطراب یا ترس، فرق می‌نهد. وی استدلال می‌کند که سودگرایی عمل‌نگر و نفع‌گرایی قاعده‌نگر تنها وقتی با یکدیگر سازگار و بر هم منطبقند که فایدهٔ مورد نظر، فایدهٔ پیروی از قاعده باشد، امّا وقتی که فایدهٔ پذیرش مورد نظر باشد، این دو با یکدیگر ناسازگارند.

یکی از دلایلی که بر اساس آن سیجویک سودگرایی را توصیه می‌کرد، از طریق تکثر شکل‌های سودگرایی از اعتبار ساقط می‌شود: دلیل سیجویک این بود که محاسبات نتیجه‌گروانه سودگرایی از فتاوای اخلاقی در سنت یهودی و مسیحی، عینی‌تر است. در هیچ یک از شکل‌های سودگرایی، مسائل و معضلات اخلاقی به کمک محاسبه علمی حل و فصل نمی‌شوند. چه بسا به دلیل همین امر، روایت‌های «دست نامرئیِ» سودگرایی که در اقتصاد کلاسیک بازار [آزاد] ابداع شده بود از حوزهٔ فلسفهٔ حقوق به فلسفهٔ اخلاق سرایت کرد. ایدهٔ اساسی آن این بود که نهادهای اجتماعی‌ای که قواعد اخلاقی جامعهٔ آزاد از رهگذر آن‌ها تعیین می‌شود، بسیار به نهادهای اقتصادی بازار آزاد شبیه‌اند. بنابر این، قواعد اخلاقی چنین جوامعی نیز به قواعد اقتصادی‌ای نزدیک و شبیه‌اند که چیزی را به حداکثر می‌رسانند که بیش‌ترین اعضای جامعه آن را به عنوان بزرگ‌ترین خیر و خوبی خویش برمی‌گزینند. کاری را که نظریه پردازان سودگرا نمی‌توانند انجام دهند، در حقیقت به دست نهادهای سودگرا تحقق می‌پذیرد.

همزمان با شکوفایی سودگرایی، نظریه‌هایی که بر اساس آن‌ها «منطق» تفکر اخلاقی

1- J. J. C. Smart

2- David Lyons.

از منطق تفکر نظری متمایز می‌شد نیز به بار نشست؛ برخی از این منطق‌ها «گزاره‌ای» بودند و برخی دیگر نه. نوع گزاره‌ایِ این منطق‌ها تا نظریه هیوم (۱۷۱۱ ـ ۱۷۷۹) قابل ردیابی است. هیوم می‌گوید: «نسبت» گزاره‌های اخلاقی غیر از گزاره‌های عینی (واقعی) است. این نسبت «باید باشد» است نه «است».

جی. اچ. فون رایت و دیگران نظام‌هایی از منطق «وظیفه» را بنیان نهاده‌اند، بر اساس این پیش‌فرض که نقش معنا شناختیِ عبارت «باید موجود شود/باید انجام شود» مشابه نقش این عبارت است: «ضرورتاً موجود است/حتماً انجام شده است»، هر چند عین آن نیست. تا این‌جا عمده‌ترین فایدهٔ اخلاقی چنین نظام‌هایی در حل پارادوکس‌هایی ظاهر می‌شود که با سامان یافتن استدلال اخلاقی بر اساس این منطق‌ها حل می‌شوند.

منطق‌های غیر گزاره‌ای که تاکنون پیشنهاد شده بر طبق کارکردهای غیرگزاره‌ای تغییر و تحول یافته است که به باور مدعیان این منطق‌ها، جملات، بیان‌گر احکام اخلاقی‌اند. برای مثال، هیر، یعنی کسی که معتقد است جملات اخلاقی توصیه‌گرند، منطق «امری» را بسط داده است. منطق‌دانان کلاسیک اعتراض کرده‌اند که چنین «منطق‌هایی»، نظامی از قواعد «نحوی» هستند، بدون این که مبنا و اساس معناشناسانه‌ای داشته باشند. اچ. ان. کاستاندا[1] تنها پاسخ در خور این نقد را عرضه کرده است. وی استدلال می‌کند که تفکر لزوماً نباید با گزاره‌هایی انجام شود که ارزش صدق دوگانه دارند. بلکه هم چنین با جمله‌های عملی (حقوقی) که ارزش‌های معناشناختی دیگری غیر از ارزش صدق دارند نیز انجام می‌گیرد. بنابر این، یک منطق کامل باید به همهٔ ارزش‌های معناشناختی بپردازد و به ارزش صدق اکتفا نکند.

تا دهه ۱۹۶۵ تعارض‌ها و کشمکش‌های آشکار در جامعهٔ انگلیسی ـ آمریکایی، بیش‌تر اجتماعی ـ سیاسی بود تا اخلاقی؛ هم کسانی که از تبعیض‌های خصمانه رنج می‌بردند و هم کسانی که چنین تبعیض‌هایی را به کار می‌بستند، یعنی هم لیبرال‌ها و هم محافظه‌کاران، دست کم از این عقیده متأثر بودند که مخالفان آنان به معیارهای اخلاقی یکسانی احترام می‌گذارند. در کشمکش‌های خودکامگی فاشیستی و خودکامگی مارکسیستی از یک سو و دموکراسی قانونی از سوی دیگر، جمع قلیلی در ایالات متحده

1- H. N. Castaneda.

و بریتانیای کبیر از یکی از دو نوع خودکامگی، طرف‌داری می‌کردند، هر چند لیبرال‌ها و محافظه‌کاران آماده بودند که دیگری را به چنین کاری متهم کنند. ظلم‌های بسیاری بر اقلیت‌های مذهبی و سیاسی می‌رفت و به ندرت جبران می‌شد، اگرچه غالباً این ظلم‌ها سرزنش و محکوم می‌شد. گروه‌های ـ عمدتاً دینی ـ بسیاری در برابر هر تغییر اجتماعی‌ای و عمدتاً در برابر اخلاق جنسی، مقاومت می‌ورزیدند، که به لحاظ علمی و دانشگاهی در حاشیه بودند. تغییرات اجتماعی در بررسی‌های مردم شناسانه از اخلاق جوامع مهم ماقبل صنعتی گاهی تلویحاً مورد تأیید قرار می‌گرفت، (مانند آن چه در کتاب مارگارت مید[1] (۱۹۰۱ ـ ۱۹۷۸) به نام *دربارهٔ بلوغ سنی در جزیره سماوا* آمده است) اما اخلاقیّات جوامع بی‌اهمیت، مانند اخلاق تعدد زوجات یا اخلاق قبایل آدم‌خوار، فیلسوفان اخلاق را به زحمت نمی‌انداخت.

امّا در دههٔ ۱۹۶۰، این مطلب صادق نبود. بیش از هر چیز، سیاه‌پوستان آمریکایی از نقد آداب و رسوم و حقوقی که حقوق انسانی آنان را انکار می‌کرد، ناخرسند بودند و چنین نقدهایی را همراه با محکوم کردن کسانی که بر تأخیر و احتیاط [در اعطای حقوق انسانی به سیاهان] اصرار می‌ورزیدند، رد می‌کردند. اندکی بعد وقتی که آمریکائیان از هر نژاد و طبقه‌ای به خدمت در ارتش برای جنگ در ویتنام فراخوانده شدند، نظریه جنگ عادلانه اندک اندک جایگزین نظریه‌های «ماکیاولی» و مابعدکانتی می‌شد که اجبار شهروندان به خدمت در جنگ‌هایی را که با آن مخالف بودند، حق دولت می‌دانستند. جنگ ویتنام تنها برای اندکی از آمریکائیان معنا و مفهوم داشت و بسیاری از آنان این جنگ را از نظر اخلاقی نادرست می‌دانستند. نظریهٔ جنگ عادلانه بیش‌تر از سوی کاتولیک‌های قرون وسطایی و محافظه‌کار ابداع شده بود. اعتراض به تبعیض نژادی و جنگ ناعادلانه، بحث و تبادل نظرهایی را به راه انداخت در باب ابراز مخالفت با سایر آداب و رسوم پذیرفته شده؛ هر چند در سال ۱۹۴۰ امور قضایی تنها معیاری بود که بر اساس آن برتراندراسل به خاطر نوشته‌های «خلاف اخلاقش» دربارهٔ مسائل جنسی، شغلی دانشگاهی در سیتی کالج نیویورک به دست آورد، امّا حتی تا سال ۱۹۶۰ تنها اندکی از دانشگاهیانِ موافق راسل بودند که هم چون او، جسارت نقد اصول اخلاقی را

1- Margaret Mead.

داشتند. با این همه، تا سال ۱۹۷۰ نه تنها انتقادهای اساسی نسبت به دیدگاه‌های تساوی زن و مرد و بی‌طرفی جنسی ادعائی، اهمیت خود را از دست داده بود، که حتّی هم‌جنس بازی نیز دیگر ممنوع نبود.

در همین زمان، دانشگاه‌های کاتولیک در آمریکا که تا این زمان، هم از فلسفه ـ آن چنان که در دانشگاه‌های غیر کاتولیک پی‌گیری می‌شد ـ به دور مانده بودند و هم تا حدود زیادی از نظر اهل فلسفه پنهان مانده بودند، خط پایانی بر این جدایی کشید. این کار که هم دستور کار اخلاق غیر دینی (اخلاق دنیوی) را بزرگ می‌نمود و هم دیدگاه نوینی را عرضه می‌کرد، پیش‌تر در انگلستان به وقوع پیوست، جایی که هیچ نظام دانشگاهی کاتولیکی مستقلی نداشت. جی. ای. ام آنسکام در سال ۱۹۵۶ علیه اعطای دکترای افتخاری به پرزیدنت ترومن از سوی دانشگاه آکسفورد، رساله‌ای منتشر کرد و بحث دربارهٔ نظریه‌های کلاسیک در باب جنگ عادلانه را برانگیخت. کار او کسانی را که فحواهای ناظر به عمل سیاسی فلسفه‌های اخلاق را نادیده می‌گرفتند، شوکه کرد. متفکران سنّتی کاتولیک بحق پیش‌بینی می‌کردند که پاره‌ای از دیدگاه‌هایی که آنان عزیزش می‌داشتند، از رهگذر برداشت‌های غیر دینی، متزلزل و واژگون خواهد شد؛ امّا همان گونه که دهه ۱۹۸۰ نشان داد، آن دیدگاه‌ها دوباره احیا شدند.

تلاقی این جریانات، به ویژه در شاهکار منحصر به فرد جان راولز[1] یعنی نظریهٔ عدالت (۱۹۷۱) بیان شده است. راولز در این کتاب هم نظام اخلاقی آمریکای معاصر را به نقد می‌کشد و هم اخلاق سودگرای مسلط را. راولز در تأیید دوباره و شرح و بسط سنت‌های لیبرالی در تفکر اجتماعی آمریکایی، از علوم اجتماعی قرن بیستم بسیار بهره می‌برد، امّا همان گونه که مهارت او در زمینهٔ فلسفه اخلاق قرن بیستم شاهد است، عمیق‌ترین دلبستگی فلسفی او به نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی قرن هفدهم و هیجدهم و به کانت و ارسطو است (به خاطر نظریه‌اش در باب خوبی).

عقل، طبق نظر راولز، عقل عملی است و آن چه سرانجام از ما خواسته می‌شود این نیست که خوبی را به حداکثر برسانیم، بلکه این است که با یکدیگر به انصاف رفتار کنیم. البته از آن جاکه هر کس دل‌مشغول این است که خیر و خوبی گروهی از انسان‌ها را به

1- John Rawls.

حداکثر برساند، انصاف ورزیدن نسبت به همگان، متضمن این است که در به حداکثر رساندن خوبی اهتمام داشته باشیم. امّا یک دلبستگی محدود، یک برنامه اجتماعی، فقط و فقط وقتی عادلانه (منصفانه) است که هر کس، به شرط بی‌طرفی عقلانی، با آن موافقت کند، خواه نهادها و توزیع‌های اجتماعی به خوبی‌ها منجر شوند و خواه نه. راولز به ترکیب عقل‌گرایی با قراردادگرایی، مانند لاک (۱۶۳۲ ـ ۱۷۰۴)، روسو (۱۷۱۲ ـ ۱۷۷۸) و کانت، چنین گمان می‌کند که آن دسته از تنظیمات اجتماعی که از عهده کسانی که بدون خطا یا تقصیراز مزایای نسبی بی‌بهره‌اند، خواه مشکل تکوینی داشته باشند خواه فقر مالی یا خانوادگی، تنها از سوی انسان‌های خودخواه قابل تسامح‌اند.

بدین ترتیب وی پیشنهاد می‌کند که توافق بر سر برنامه‌های اجتماعی به شرطی عادلانه است که این برنامه‌ها با نظم و ترتیبی سازگار افتد که مستقلاً از سوی اشخاص از ورای «پرده‌ای از غفلت» نسبت به سود و زیان ابتدایی و تصویرهایی از زندگی خوب که از این سود و زیان‌ها سرچشمه می‌گیرد طرح ریزی می‌شود. راولز می‌گوید: نتیجهٔ چنین توافقی، نظم و ترتیب‌های اجتماعی زیرین است:

الف) هر کس به تساوی با کامل‌ترین مجموعه حقوق اساسی سازگار می‌شود، زیرا همپیمانان مستقل، به کم‌تر از این راضی نمی‌شوند؛

ب) دیگر خوبی‌های اجتماعی به دست آمده، بر اساس «اصل تفاوت» توزیع می‌شوند تا کم‌ترین تبعیض ممکن ایجاد شود. زیرا فقط همپیمانان غیر عاقل هستند که از این نکته غفلت می‌ورزند که: بدترین سرنوشتی که ممکن است نصیب آنان شود، خوب‌ترین حالت ممکن است.

نظریهٔ عدالت راولز، از درون به خاطر مبانی کانتی و قراردادگرایی و از بیرون به وسیلهٔ جامعه‌گرایان مورد حمله قرار گرفت.

برخی از متفکران بر اساس مبانی کانتی «اصل تفاوت» را مورد مناقشه قرار دادند. این دیدگاه که وضعیت نامطلوب ناشی از ویژگی‌های ارثی، فامیلی یا اوصاف اکتسابی ناعادلانه است، از سوی اف. ای. فون. هایک[1] و رابرت نوزیک[2] به عنوان پذیرش گمراه کنندهٔ وسوسهٔ حسادت رد شد. اینان انکار نمی‌کردند که یک جامعه اگر برای کودکان

1- F. A. Von Hayek. 2- Robert Nozick.

تضمین نکند که برای مشارکت کامل در آن جامعه تعلیم ببینند و تربیت شوند، به آنان ظلم روا داشته است. اینان این عقیده را به عنوان یکی از اصول برده‌داری رد می‌کردند که کودکان تیز هوش‌تر و سخت‌کوش‌تر فقط به شرطی نسبت به فراورده‌های مازاد بر میانگین خود حق دارند که از تولید مازاد دست بکشند.

قرارداد گرایان غیر کانتی، اخلاق را مجموعه‌ای از قواعد اجتماعی به شمار می‌آورند، که اشخاص خودگرا می‌توانند خود را به صورت معقولی در چارچوب آن قرار دهند؛ اما نظریه راولز را که مفهوم انصاف را مقدم بر هر مجموعه‌ای از قواعد آنچنانی می‌داند، ردّ می‌کنند و شرایطی را درباره این که قراردادکنندگان چگونه باید تبادل نظر و مشورت کنند، وضع می‌کنند. دیوید کاپتیر[1] این خط فکری را در کتاب *اخلاقیات بر حسب توافق*، پرورانده است.

مشارکت گرایان (که کتاب *لیبرالیسم و حدود عدالت* اثر مایکل سندل یک نمونه از آثار آن‌ها است) کار هگل (۱۷۷۰ ـ ۱۸۳۱) را که همانا انکار هر حقی است که از نظر واقعی و بالفعلِ یک جامعه دربارهٔ زندگی خوب ریشه نگرفته است، دوباره زنده کردند. و با تطبیق آن بر نقد راولز از کانت در باب این اعتقاد کانت که فاعلان اخلاقی را اندیشه‌ورزان عملی و گزینش‌گران می‌دانست نه موجودات و مخلوقاتی کاملاً اجتماعی، کار هگل را مورد حمایت قرار دادند. آن‌ها سپس نتیجه گرفتند که نظریه‌های اخلاقی کانت مانند نظریه‌های رالز، مضمون خاصی که از حیات عینی اخلاق ریشه نگرفته باشد، ندارند. کانتی‌ها بر اساس چارچوبی که از پیش به وسیله اچ. جی.[2] (۱۸۸۷ ـ ۱۹۶۹)، ال. دبلیو.[3] بک و ماری گریگور، که ترجمه‌های آن‌ها و تعلیقه‌هایشان بالاخره در دهه ۱۹۶۰ بسیاری از آثار اخلاقی کانت را در دسترس خوانندگان انگلیسی زبان گذاشت، فراهم شده بود، از خود دفاع کردند.

آنان نخست این اتهام را که: «بنا نهادن اخلاق بر اوصافی که در میان آدمیان مشترک است، همواره و در همه‌جا آن‌ها را گرفتار انکار این مطلب کرده است که [انسان] از لحاظ طبیعی، فرهنگی و روان‌شناختی دستخوش تغییر می‌شود و یا این که این تغییرات

1- David Gauthier.

2- H. J. Paton.

3- L. W. Bek.

[بتواند] منشأ تفاوت‌های عقلاً مقبول در اخلاقیات (mores) بشود»، رد می‌کنند. آنان سپس با اشاره به لوازم خطرناک پیروی از هگل ـ در این برداشت که اصول اخلاقیات که برای همگان مشترک است انتزاع‌های توخالی است و فاقد هر محتوایی غیر از اخلاق عرفی است ـ دست به ضد حمله زدند.

همچنین این نظریه کانت که عقل علاوه بر وظایف نظری وظایف غیر قابل واگذاری مربوط به عمل نیز دارد، بسط و گسترش یافته است. اُنورا اونیل[1] و دیگران نشان دادند که بر خلاف ایرادهای معرف هگلی، اصول صوری کانت کاربردهای عملی اصیلی دارد که وی مدّعی بود. در همان وقت در کتاب ***امکان دیگرگروی*** (۱۹۷۰)، تامس نگل به این عقیده کانت رجوع کرد که صواب و خطای اخلاقی اعمال در عین حال که اوصاف حقیقی‌اند، چنان نیستند که سنّت شهودگروی سیجویک و مور می‌گفت، بلکه این‌ها اوصاف تطابق یا عدم تطابق با عقل عملی‌اند. آلن گیورث نظریه‌ای عقلی و بنیادین اما افراطی را سر و سامان داد که در هدف کانتی بود اما در راه و روش نه. به این صورت که در ***عقل و اخلاق*** (۱۹۷۸) ثابت می‌کند که چون همهٔ انسان‌ها ضرورتاً آزادانه عمل می‌کنند و بدون این که به صورت ضمنی برای خود حقوقی را قائل باشند که نتوانند بدون گرفتار شدن به ناسازگاری [در مبنا] آن حقوق را نسبت به دیگران انکار کنند، نمی‌توانند چنین باشند [پس] نخواهند توانست اصل بنیادین اخلاقیِ ***هماهنگی عام***[2] را انکار کنند. وی پیامدهای اجتماعی این اصل را در ***حقوق بشر: بحثی در توجیه و تطبیق*** (۱۹۸۲) شرح می‌دهد.

در ***نظریه اخلاق*** (۱۹۷۷) آلن دوناگان (۱۹۲۵ ـ ۱۹۹۱) موضع محافظه کارانه‌تری را در پرداختن به غایت شناسی غایت‌های فی نفسه در مقابل غایت‌های مصلحتی که کانت خودش گفته بود مفهوم عقلی او از قانون اخلاقی آن‌ها را مفروض دارد، اتخاذ می‌کند. نظریه کانت با این تفسیر در داخل سنّت تفسیرهای «قانون طبیعی» اخلاق مسیحی یهودی قرار می‌گیرد.

نشریات جدیدتر، که بسیاری از آن‌ها را زنان نوشته‌اند، نوید بسط و گسترش بیش‌تری را می‌دهد.

1- Onora O Neill.

2- Generic Concistency.

با وجود حملاتِ قرارداد گرایان، کانتی‌ها و مشارکت گرایان، نظریه‌های اخلاقی که شصت سال اوّل قرن بیستم را در حیطه نفوذ خود داشتند، هنوز از بین نرفته‌اند.

بعضی از شهود گرایان می‌گویند آن‌ها در نظریه رالز چیزی غیر از تقریر جدیدی از نظریه خودشان، نیافته‌اند.

از این روی ساموئل اسکفلر[1]، در کتاب نافذ ***ردّ نتیجه‌گرایی*** (۱۹۸۲)، که این دوره [از تفکّر اخلاقی] را به اسم خود ثبت کرد، توسل راس به محدودیت‌های «ناظر به عامل» یعنی وظایفِ به ظاهر غیر نتیجه‌گرایانه را رد کرد؛ توسلی که او احساس می‌کند مادام که دلایلی کافی برای انجام عمل چیزی ارائه نشود، وجود دارد.

او نگفته است که چرا با دلیل کانتی بر ردّ نتیجه‌گروی، که به جای ناظر بر عامل بودن ناظر بر عمل است (یعنی بیشینه کردن خیر مجموعه غایات فی نفسه از رهگذر قربانی کردن هر تعداد از آن‌ها که نمی‌توانند با غایت بما هو غایت معامله کنند) متقاعد نشده است.

سودگروی همچنان مورد حمایت بود، البته اغلب اوقات با اختلاف. هم آر. بی. براندت در ***نظریه‌ای در باب خیر و صواب*** (۱۹۷۹)، و هم هیر در ***اندیشه اخلاقی: ساحات، روش و دیدگاه‌های آن*** (۱۹۸۱)، به بی‌فایدگی نقض قواعد پذیرفته شده در یک جامعه نسبتاً معقول و محترم، به غرض یافتن قواعد آزمانی‌تر، توجه کردند و نوعی از سودگروی قاعده‌نگر که یادگار ادوارد مور است را توصیه نمودند که بر حسب آن قواعد مقبول در یک جامعه نسبتاً معقول باید در درون آن جامعه ملحوظ و محترم باشد و به تبعِ آن چه دان براوک «بند نتایج شوم» می‌نامد، فقط در صورتی که پیروی از آن قواعد، شوم باشد، به حال تعلیق در می‌آیند.

در تقریر باز هم جدیدتر یعنی کتاب ***اخلاق در محدوده عقل*** (۱۹۸۸)، سودگروی به یک نظریه ساختاری مبدّل شده است؛ درباره این که کدام قواعد باید عقلاً به وسیله شهروندی که متعهّد به بیشینه کردن رفاه اجتماع خود است، پذیرفته شود، محاسبه نتایج عامّی که صورت کلاسیک [سودگروی] لازم داشت، به عنوان امر ناممکن، از صحنه خارج شده است.

1- Samuel Scheffler.

نظریه اخلاقی هاردین[1] نه فقط از لحاظ ساختاری نظریه رالز را بیش از هر تقریری از سودگروی کلاسیک، می‌نمایاند، بلکه مجالی هم برای توجیه سودگروانه از چیزی شبیه اصل اختلاف رالز فراهم می‌آورد.

فقط یک کتاب بسیار مورد بحث و گفت و گو که نشان‌گر همدلی زیاد با سودگروی است، اگر چه از تعهّد به آن امتناع دارد، مانده است، یعنی کتاب ***دلایل و اشخاص*** (۱۹۸۴) از دریک پارفیت[2]. مسائلی که پارفیت در آن کتاب طرح کرده درست مانند مثال‌های خیال‌پردازانه‌ای که طرح کرده، ابتکاری و پیچیده‌اند. با ارائهٔ پاسخ مشکلی که هیوم را به دردسر انداخته بود چگونه حالات ذهنی متمایز یک فرد با هم ارتباط می‌یابند؟ وی یک برداشت «اصالت تحویلی» هیومی را درباره افراد انسانی از نو زنده می‌کند که بر حسب استدلال او از چند تغییر در باورهای سنّتی مربوط به عقلانیت و اخلاق، حمایت و دفاع می‌کند.

به علاوه، وی اوّل نشان می‌دهد که مشکلات اخلاقی که از رهگذر سیاست‌های اجتماعی پدید می‌آیند و بر ساختار و نیز رفاه نسل‌های آینده اثر می‌گذارند، تا چه اندازه جدّی‌اند. در تقابلی جدّی با پارفیت، هم کلاسی او در اکسفورد جان فینز و گرایسنر و جوزف بویل آلمانی الاصل آمریکایی، گاه به انفراد و گاه با هم، نوعی اخلاق حقوق طبیعی که عمدتاً مدیون توماس آکویناس است، را سامان دادند و از آن در تعدادی از مسائل مناقشه‌آمیز اخلاقی قرن بیستم استفاده کردند. اصول آن‌ها که نخست به وسیله گرایسنر تنسیق شد، عبارت است از این که چندین خیر طبیعی برای حیات آدمی نقش بنیادی دارند و از این روی عقلاً اجتناب ناپذیرند.

انتقاد شدید آن‌ها از سیاست بازداری اتمی در کتاب مشترکشان با عنوان ***بازداری اتمی، اخلاق و واقع‌گرایی*** (۱۹۸۷)، هم دفاع قدرتمندی از اصول آن‌ها است و هم بهره گیری بسیار نگران کننده آنان از آن اصول در مورد خاص.

یک بازسازی و دفاع متفاوت از اخلاق مبتنی بر حق طبیعی آکویناس در کتاب در ***جستجوی فضیلت*** (۱۹۸۱) و ***کدام عدالت، کدام عقلانیت؛*** (۱۹۸۸) از السدیر مک اینتایر است که در آن وی به تقریر خود از نظریه اخلاقی روشن‌گری قرن سیزدهم آکویناس

1- Hardin.
2- Derek Parfit.

منتهی می‌شود، و این کار را از طریق تحقیق در اموری از جمله سنّت ارسطویی اخلاق فضیلتی، آن‌گونه که در ادبیات تخیّلی از هومر (احتمالاً ۸۵۰ ـ ۸۰۰ ق.م) تا جان آستین (۱۷۷۵ ـ ۱۸۱۷) نمایان است و [با استفاده] از دستاوردها و شکست‌های روشن‌گری اروپایی قرن هیجدهم در اسکاتلند، انجام می‌دهد.

اگر چه مک اینتایر ساختن نظام‌های اخلاقی عقلانی برگرفته از مفاهیم عقل عملی و زندگی اجتماعی حیوان‌های عاقل در یک محیط طبیعی را دست‌کم، آن‌گونه که در روشن‌گری قرن هیجدهم و رقیبان انگلیسی ـ آمریکایی قرن بیستمی آن دیده می‌شود، سرزنش می‌کند، اما آثار او این امید را می‌دهد که در قرن بیست و یکم سنت روشن‌گری قرن هیجدهم اروپایی با [روشن‌گری] قرن سیزدهمی، جان تازه‌ای به خود گیرد و احیا شود.

Bibliography

Sellars, Wilfrid, and John Hospers, eds. *Readings in Ethical Theory.* 1st ed. New York: Appleton-Century-Crofts, 1952. No histories of Anglo-American ethics in the twentieth century or any part of it are both scholarly and up-to-date. This remains unrivalled as a sourcebook for Anglo-American ethics in the first half of the century and will enable serious students to construct their own histories. There is no comparable collection for the second half of the century, but see the following:

Thomson, Judith Jarvis, and Gerald Dworkin, eds. *Ethics.* New York: Harper and Row, 1968. Good for the period 1945–67.

Daniels, Norman, ed. *Reading Rawls.* Oxford: Basil Blackwell, 1975. Recommended for essays on *A Theory of Justice* and related topics.

Sen, Amartya, and Bernard Williams, eds. *Utilitarianism and Beyond.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982. See for utilitarianism.